

Heiner Grunert

Glauben im Hinterland

Die Serbisch-Orthodoxen in der habsburgischen Herzegowina 1878–1918

V&R



Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von
Miloš Havelka, Friedrich Wilhelm Graf und
Martin Schulze Wessel

Band 8

Vandenhoeck & Ruprecht

Heiner Grunert

Glauben im Hinterland

Die Serbisch-Orthodoxen in der habsburgischen Herzegowina 1878–1918

Mit 9 Abbildungen, 1 Karte und 2 Tabellen

Vandenhoeck & Ruprecht

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

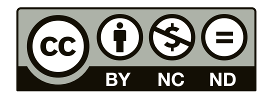
Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.de abrufbar.

Umschlagabbildung: Serbisch-orthodoxe Kirche des Hl. Johannes des Täufers in Žakovo/ Popovo Polje. Foto: Miroslav Kovačević.

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0955
ISBN (Print) 978-3-525-31029-8
ISBN (PDF) 978-3-666-31029-4
https://doi.org/10.13109/9783666310294



Inhalt

Serbisch-Orthodoxe Eparchie Zahumlje-Herzegowina um 1900



Vorwort

Diese Arbeit wurde im Januar 2015 an der Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität als Dissertation angenommen. Sie entstand in vielen Monaten einsamen Lesens, Nachdenkens, Zweifelns und Schreibens. Dennoch waren viele Menschen an ihrem Entstehen beteiligt. Ich möchte ihnen an dieser Stelle danken: An erster Stelle meinen Betreuern Prof. Marie-Janine Calic und Prof. Klaus Buchenau für ihren Rat, ihre Ermunterung, ihr Engagement und ihre Kritik.

Auf mein wissenschaftliches Denken hatte meine Mitgliedschaft im Internationalen Graduiertenkolleg »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« in München entscheidenden Einfluss. Die Workshops, Kolloquien, Sommerschulen und Methodenseminare, an denen Wissenschaftler der Karls-Universität Prag, der Ludwig-Maximilians-Universität München und des Collegium Carolinum teilnahmen, waren lehrreich, bereichernd und motivierend. Auch die Vorträge auswärtiger Gäste im Kolleg prägten meine Fragestellungen und Methoden. Besonders Prof. Martin Schulze Wessel, Prof. Miloš Havelka und Prof. Friedrich Wilhelm Graf sei stellvertretend für alle anderen Professoren und Dozenten für ihr hohes wissenschaftliches und persönliches Engagement gedankt, nicht zuletzt aber auch Manina Ott, Laura Hölzlwimmer und Katja Kudin für ihre täglichen Mühen um ein exzellentes und gleichermaßen herzliches Forschungsumfeld.

Ich habe viele Monate in Archiven und Bibliotheken in Bosnien-Herzegowina und Serbien geforscht. Ohne die freundlichen Mitarbeiter in den Archiven von Mostar, Sarajevo und Belgrad wäre die langwierige Recherche kaum annähernd so erfolgreich und angenehm gewesen, wie sie es zu allermeist war. Ich wünsche den Mitarbeitern und ihren Institutionen mehr Aufmerksamkeit und Unterstützung in ihren Gesellschaften. Auch danke ich der Bibliothek des Bosniakischen Instituts in Sarajevo für die professionelle Unterstützung meiner Arbeit sowie Ratko Pejanović in Mostar für sein freundliches Entgegenkommen, wodurch ich die Bibliothek des serbischen Kulturvereins ›Prosvjeta‹ nutzen konnte. S. E. Ratko Perić, römisch-katholischer Bischof der Diözese Mostar-Duvno und apostolischer Administrator von Trebinje-Mrkan, danke ich für die Möglichkeit, die Akten des Provikariates in Stolac durchzuarbeiten und Don Rajko - Marković für die freundliche Aufnahme vor Ort.

Für ihre weitsichtige und engagierte Lehre in meiner Studienzeit und ihre Beratung in ihrem Anschluss bin ich Prof. Wolfgang Höpken in Leipzig und

Prof. Husnija Kamberović in Sarajevo dankbar. Meinen Münchner Freunden und Kollegen Heiko Schmidt, Franziska Davies, David Schick, Heléna Tóth, - Simon Hadler und Cem Kara danke ich von Herzen für ihre Hinweise, Fragen und Kritiken; ebenso wie Vuk Bačanović, Johannes Wächtler, André Kapuczinski, Martin Kopetschke und Ingrid Spörl. Uwe Grelak mühte sich unter denkbar widrigen Umständen, dem Text mehr Klarheit und Schönheit zu verleihen. Für alle Fehler und unnötigen Längen bin dennoch allein ich verantwortlich. Am Schluss danke ich meiner Familie für Ihre Unterstützung und Isabel für ihre Geduld, ihre Zuversicht und ihre liebende Teilhabe an mir und meiner Arbeit.

München im Juni 2015

Einleitung

Dieses Buch ist die Religionsgeschichte einer Glaubensgemeinschaft in einer multireligiösen Region im Südosten Europas. Es behandelt serbisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaften in der von Habsburg verwalteten Herzegowina – in den Jahren von 1878 bis 1918. Die Arbeit fragt nach den Vorstellungen vom Übernatürlichen und Göttlichen und nach religiösem Sprechen und Handeln. Sie untersucht, auf welche Weise Menschen ihren Glauben in Gemeinschaft lebten, wer in den Glaubensgemeinschaften welche Befugnisse hatte und wie religiöse Normen und Grenzen festgelegt und durchgesetzt wurden. Es geht um Wandel und Beharrung im Glauben, um Traditionen und Innovationen. Das Buch versucht zu beantworten, wie ›einfache‹ Gläubige, religiöse Experten und staatliche Eliten mit unterschiedlichen Vorstellungen versuchten, vorrangig religiös definierte Gemeinschaften zu gestalten, zu bewahren und für eigene Zwecke zu nutzen. Die Untersuchung vermeidet den Kollektivsingular der serbischen Orthodoxie. Sie blickt stattdessen auf gelebte und gelehrte Religion, auf lokal und regional, von Laien oder Experten bestimmten Glauben von serbisch-orthodoxen Gemeinschaften.

Unter diesen Glaubensgemeinschaften verstehe ich mit Max Weber einerseits gefühlte Gemeinschaften – Vergemeinschaftungen – sowie andererseits auch ausgehandelte geordnete Vergesellschaftungen, deren Mitglieder sich als orthodoxe Serben bezeichneten.[1] In den Begriffen von gelebter und gelehrter Religion spiegelt sich die Überzeugung, dass es sich bei religiösem Glauben um ein soziales Feld handelt, in dem Nicht-Experten und Experten agieren, verflochtene Diskurse prägen und mit unterschiedlichen Mitteln um die Verteilung von Kompetenzen konkurrieren.[2] Religion erscheint in dieser Herangehens-

1 Max Weber verstand bezugnehmend auf Ferdinand Tönnies unter *Vergesellschaftung* idealtypisch zweck- und wertrational begründetes soziales Handeln, das auf Interessenausgleich oder Interessenverbindung beruht. Davon getrennt sah er *Vergemeinschaftung* als »auf subjektiv gefühlter (affektuell oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten« beruhend. Er gestand dabei ein, es handle sich um Idealtypen mit häufiger realer Überlappung: »Die große Mehrzahl sozialer Beziehungen aber hat *teils* den Charakter der Vergemeinschaftung, *teils* den der Vergesellschaftung. Jede noch so zweckrationale und nüchtern geschaffene und abgezweckte soziale Beziehung (Kundschaft z. B.) *kann* Gefühlswerte stiften, welche über den gewillkürten Zweck hinausgreifen.« *Weber*, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Frankfurt am Main 2010, 29–31; Hervorhebungen im Original.

2 Vgl. *Bourdieu*, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000, 39–96.

weise *erstens* als ein intersubjektives, also kollektiv wirkendes und verstandenes System von Vorstellungen und Handlungen, *zweitens* als Ziel und Mittel von Machtausübung und *drittens* als Konzept und Triebkraft für inkludierende und exkludierende Kollektivbildungen.

Ich untersuche das religiöse Leben von Serbisch-Orthodoxen in der Herzegowina an vier Fragen. Zwei davon liefern die Grundlagen, von denen aus zwei weitere gestellt werden können: *Erstens* beobachte ich die Verfasstheit von religiösem Glauben zu Beginn habsburgischer Herrschaft – Ende der 1870er und in den 1880er Jahren – und *zweitens* den Umgang mit religiöser Differenz. Darauf aufbauend untersuche ich *drittens* die Aushandlungsprozesse um Kompetenzen innerhalb des religiösen Feldes sowie *viertens* den Wandel gelebter und gelehrter Religion:

An *erster* Stelle wird somit untersucht, wie sich das religiöse Leben der Serbisch-Orthodoxen in der Herzegowina in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gestaltete; wie in einem religiös vielfältigen, überwiegend ländlichen Raum mit traditionell schwachen regionalen Herrschaftsstrukturen von Staat und Kirche das Religiöse im Alltag gelebt wurde: Welche religiösen Vorstellungen und Praktiken waren verbreitet? Welche Qualitäten wiesen kirchliche Verwaltungsstrukturen und religiöse Experten auf – also wie effizient setzte die kirchliche Verwaltung Entscheidungen in den Kirchgemeinden der Städte und Dörfer um? Wie funktionierten Kirchgemeinden in Städten und auf dem Land und welche Bildung, welche Fähigkeiten und Kompetenzen hatten die Geistlichen?

Die Strukturierung der Glaubensgemeinschaft nach innen und ihre spezifischen Abgrenzungen nach außen bedingen sich stets gegenseitig. Daher bieten das gelebte und das normierte Spektrum an Handlungsoptionen im Umgang mit anderen Glaubensangehörigen *zweitens* auch Aufschluss über die inneren Strukturen einer Religionsgemeinschaft. Die Ausprägung des Umgangs im interreligiösen Bereich erwies sich als situativ unterschiedlich, weswegen soziale Faktoren wie die Beteiligung staatlicher und religiöser Experten, gesellschaftlicher Wandel und kollektive Bedrohungen auf Korrelationen untersucht werden. Damit soll eruiert werden, welche Einflüsse religiös vielfältiges Leben situativ formten – als ein Miteinander, Nebeneinander oder Gegeneinander.

Betrachtet man Religion mit Pierre Bourdieu als ein spezifisches Feld sozialer Interaktionen, stellt sich *drittens* die Frage, mit welchen Mitteln soziale Kompetenzen zwischen Experten und Nicht-Experten ausgehandelt wurden. Konkret ergeben sich daraus folgende Fragen: Welche Prärogative verhandelten Laien und Geistliche untereinander? Wie und welche Befugnisse hatten sie auf verschiedenen Ebenen religiöser Organisation jeweils inne? Da Kirchenreformen sowohl von Geistlichen als auch von Laien ausgingen, ist entscheidend, welche Gruppe kirchliche Verwaltung auf welcher Ebene und mit welchen Funktionen entscheidend prägte. Dabei ist es sinnvoll, gelebte und gelehrte

Religion in ihrem wechselseitigen Spannungsverhältnis zu untersuchen und Abgrenzungen, Differenzen und Interdependenzen zu betrachten.

Auf Basis dieser Fragekomplexe soll in verschiedenen Bereichen religiösen Lebens *viertens* beantwortet werden, wie sich kollektive Vorstellungen und Praktiken religiösen Glaubens unter orthodoxen Bauern, Händlern, Handwerkern, Geistlichen und Intellektuellen in der Herzegowina unter der neuen staatlichen Verwaltung Österreich-Ungarns veränderten: Habsburg strebte unmittelbar im Anschluss an die auf dem Berliner Kongress beschlossene Okkupation Bosnien-Herzegowinas danach, die Bevölkerung des Landes als separate Glaubensgemeinschaften in das Reich zu integrieren. Hierfür erachtete es Wien für notwendig, die Verwaltungs- und Kompetenzstrukturen innerhalb der Glaubensgemeinschaften als auch die Beziehungen zwischen den einzelnen Religionsverwaltungen und dem Staat neu zu regeln. Im Falle der Serbisch-Orthodoxen hieß dies, dass einerseits ein Staatskirchenrecht in Bezug auf die serbisch-orthodoxen Diözesen im Land festzulegen war und andererseits die Verwaltungsstrukturen der Religionsverwaltungen gestärkt werden mussten – zuerst in vertikaler Richtung von den Bischöfen in die Gemeinden, um im zweiten Schritt die horizontalen Strukturen der Gemeinden und Priester auch in entlegenen Gebieten zu verbessern. Aufgrund der zu Beginn in vielen Bereichen nur schwach funktionierenden kirchlichen Verwaltungsstrukturen im Land kann man über diesen Prozess als eine staatlich betriebene Verkirchlichung einer Glaubensgemeinschaft sprechen. Im Zusammenspiel von Staat und Religionsorganisation war dies eine Konfessionalisierung einer religiösen Gemeinschaft. Für kirchliche und staatliche Verwaltungseliten stellt sich zusammenfassend die Frage, welche gleichen, ähnlichen oder differierenden Steuerungsintentionen diese in Bezug auf das religiöse Leben der Serbisch-Orthodoxen entwickelten und wie beide Elitengruppen versuchten diese umzusetzen. Verfolgt man die sich wandelnden Beziehungen von Staat, Kirchenorganisation und lokalen Glaubensgemeinschaften sowie die vielfältigen religiösen Vorstellungen und Praktiken, berührt dies Ende des 19. Jahrhundert ganz zentral auch das folgenreiche Verhältnis von Religion und Nation. Daher wird in dieser Arbeit auch gefragt, welche Teile des serbischen Nationskonzeptes unter Bezugnahme auf religiöse Zugehörigkeit, religiöse Narrative und Formen entwickelt und verbreitet wurden. Welche Rolle spielten dabei religiös Organisationen und Experten? Und nicht zuletzt: In welchen Milieus, Zeiten und unter welchen Einflüssen veränderte das Attribut *serbisch* seine Bedeutung zwischen den Polen *religiös*, *national*, *kulturell* und/oder *ethnisch*?

Forschungsstand

Zu Religion wurde und wird auf dem Balkan viel gearbeitet und die habsburgische Epoche Bosnien-Herzegowinas gilt als eine der am besten erforschten. Auf die in dieser Arbeit gestellten Fragen gibt es jedoch nur erstaunlich wenige, oft tendenziöse und kaum kritische, quellenbasierte Antworten. Gerade in der Religionsgeschichte werden zeitgenössische Überzeugungen häufig unreflektiert auf vergangene soziale Zusammenhänge projiziert oder übertragen. Großen Anteil hatten und haben daran kirchengeschichtliche Arbeiten. Die Kirchengeschichte entwickelte sich dabei anfangs als eine theologische Disziplin – das erklärt die geringe kritische Reflexion und Historisierung des Forschungsgegenstandes in den frühen Arbeiten.[3]

Serbisch-orthodoxe Kirchengeschichten formten Mitte des 19. Jahrhunderts bereits klar nationale und politische Narrative und vernachlässigten theologische Diskurse. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts entstanden so serbisch-orthodoxe Kirchengeschichtswerke, die als eine Art Ergänzung der politischen nationalen Geschichtsschreibung fungierten. Bezeichnenderweise mit einer Art von Säkularisierungsthese im Kopf ›erzählten‹ vor allem Geistliche die Frühphase der *Nation* als eine Geschichte der Glaubensgemeinschaft, in der das Volk noch in symbiotischer Einheit unter der Führung seiner Geistlichen gestanden habe. Die Analyse oder gar nur Beschreibung religiöser Erfahrungen, Vorstellungen und Praktiken vernachlässigten sie dabei und profanisierten die Glaubensgemeinschaft instrumentell für die Erzählung der sakralen Nation. Beinahe ausnahmslos atmen die Arbeiten den Geist der ewigen und heiligen Einheit von Religion und Nation.[4] Die Kirchengeschichten von Geistlichen nahmen meist noch nicht einmal den theologischen Begriff von Kirche ernst. Zwar definierten sie *Kirche* zumeist als »Gemeinschaft der Gläubigen

3 Vgl. dazu: *Schieder*, Wolfgang: Religion in der Sozialgeschichte. In: *Ders./Sellin*, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Göttingen 1987, 9–31, hier 11 f.; *Graf*, Friedrich Wilhelm/*Voigt*, Friedemann: Transformationen der Religionsforschung. Zur Einleitung. In: *Dies.* (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin, New York 2010.

4 Eine Auswahl serbisch-orthodoxer Kirchengeschichten des 19. und 20. Jahrhundert: *Begović*, Nikola: Istorija srbske crkve. Novi Sad 1877; *Dučić*, Nićifor: Istorija Srpske Pravoslavne Crkve. Od prvijeh desetina VII v. do naših dana. Gacko 2008; *Ruzitschitsch [Ružičić]*, Nikanor: Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben. Göttingen 1896; *Popović*, Jevsevije: Opća crkvena istorija. Sa crkvenostatističkim dodatkom. Knj. 1–2: (Do 1054) i (Od 1054 do 1912). Sremski Karlovci 1912; *Grujić*, Radoslav M.: Pravoslavna srpska crkva. Kragujevac 1989; *Hudal*, Alois: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. Graz, Leipzig 1922; *Davidović*, Svetislav: Srpska Pravoslavna Crkva u Bosni i Hercegovini (od 960. do 1930. god.). Šabac 2002 [1931]. Zu serbisch-orthodoxen Kirchengeschichtswerken seit Beginn des 19. Jahrhunderts: *Slijepčević*, Đoko: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 1. Keln, Minhen 1962, 7–12.

Christi«,[5] bezogen sich jedoch inhaltlich fast ausschließlich auf die Geistlichkeit, die Strukturen religiöser Organisation und deren Beziehungen zur weltlichen Herrschaft. Eine gewisse Ausnahme bildete in dieser Hinsicht das dreibändige Werk Đoko Slijepčevićs aus den 1960er bis 1980er Jahren. Auch er deutete serbisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaften vor allem heroisch und schrieb mit an der Konstruktion einer ehernen Bindung, ja Verschmelzung von serbischer Orthodoxie und nationalem Serbentum.[6] Bis heute stammen Kirchengeschichten häufig von Geistlichen, denen kritische Auseinandersetzungen mit dem Forschungstopos meist fehlen.[7] Zudem überwiegt in der serbischen (wie auch der kroatischen und bosniakischen) Geschichtsforschung noch immer die Beschäftigung mit der ›eigenen‹ ethno-konfessionellen Gruppe, die zudem meist einseitig als heroisch ausdauerndes Opfer fremder Glaubensgemeinschaften und Herrschaften dargestellt wird. Diese Blickrichtung gilt insbesondere für die habsburgische Epoche, über die unter serbischen Forschern starre Negativstereotype vorherrschen.[8]

Parallel zur Kirchen- und Religionsgeschichte betrieben säkular gebildete serbische Kreise seit dem frühen 19. Jahrhundert ethnographisch-linguistische Forschungen, die speziell auf die immaterielle ›serbische‹ Volkskultur fokussierten. Meist im Ausland ausgebildet sahen die südslawischen Intellektuellen das kulturelle Erbe ›ihrer‹ Nation bereits zu dieser Zeit gefährlich am Schwinden. Zu ihrer Sammelleidenschaft trug fraglos das Interesse von westlichen Sprachwissenschaftlern, Ethnologen und Historikern bei. So stand Vuk Karadžić – nicht nur Sprachreformer, sondern auch Sammler serbischer Volkskultur – in engem Kontakt zu Jacob Grimm, der im Sinne einer von Herder inspirierten romantischen Volksgeistlehre sich für den ›archaischen Volksglauben‹ interessierte.[9]

5 Zum Kirchenbegriff von orthodoxen Geistlichen vgl. etwa *Begović*: Istorija srbske crkve 1; *Dučić*: Istorija SPC 71.

6 *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 1–3. Keln, Minhen 1962/1966/1986. Zu serbisch-orthodoxen Kirchengeschichten und ihrer Beziehung zu serbischen Nationalgeschichten vgl. *Aleksov*, Bojan: The Serbian Orthodox Church. In: *Leuştean*, Lucian (Hg.): Orthodox christianity and nationalism in nineteenth-century Southeastern Europe. New York 2014, 65–100, hier 66.

7 Ausnahmen stellen die religionsgeschichtlichen Arbeiten von Radmila Radić, Živko Andrijašević und Nedeljko Radosavljević dar.

8 Beispiele für starr antikatholische und antihabsburgische Haltungen in serbischen publizistischen und historischen Werken über Bosnien: *Tomić*, P. M.: Pravoslavlje u Bosni i Hercegovini. München 1954 [Beograd 1898]; *Mastilović*, Draga: Hercegovina u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929). Beograd 2009. Vgl. darüber auch *Vrankić*, Petar: Religion und Politik in Bosnien und der Herzegowina (1878–1918). Paderborn 1998, 7.

9 *Drobnjaković*, Borivoje: Etnologija naroda Jugoslavije. Knj. 1. Beograd 1960, 12–16; *Wilson*, Duncan: The life and times of Vuk Stefanović Karadzić. 1787–1864. Literacy, literature and national independence in Serbia. Oxford 1970, 190–197. Zu Jacob Grimms Volksgeistlehre vgl.: *Schieder*, Wolfgang: Einleitung. In: *Ders.* (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986, 7–13, hier 7 f.

Die aus diesen Interessen hervorgegangenen Arbeiten waren für den südslawischen Raum vorrangig kumulativ; intentional stand in ihnen die These von der bedrohten Volkskultur, die in der Nation zur Wiedergeburt gebracht werden müsse.[10] In der Zeit der habsburgischen Verwaltung Bosniens entwickelte sich die Volkskunde sehr stark, weswegen in den beiden wissenschaftlichen Zeitschriften des Landes eine Vielzahl religionssensibler ethnographischer Forschung publiziert wurde.[11] Erst Ende des 19. Jahrhunderts entstanden synthetischere Arbeiten zu religiösen Praktiken und Vorstellungen, allen voran vom Ethnologen und Slawisten Friedrich S. Krauss.[12]

An diese Forschungstradition anknüpfend entwickelte sich in den 1890er Jahren eine thesenorientierte ethnographisch arbeitende Anthropogeographie, die zu einem langanhaltenden und prägenden serbisch-jugoslawischen Wissenschaftstrend werden sollte. Der Vater dieses Wissenschaftszweiges, Jovan Cvijić, entwickelte ein Konzept von territorial abgegrenzten, ethnischen Kulturgruppen auf dem Balkan mit definierbaren Mentalitäten. Cvijić bestimmte auf dieser Basis die regional jeweils spezifische Trias von Ethnos, Kultur und Natur im geographischen Raum.[13] Als Professor und Rektor der Belgrader Universität sowie als Mitglied und Präsident der Königlichen Serbischen Akademie initiierte und förderte er zahllose ethnographische Arbeiten über südslawische Regionen. Er begründete damit eine Schule anthropogeographischer Forschung, deren Arbeiten in eigenen Schriftreihen der Belgrader Akademie erschienen.[14] Zahlreiche Forscher trugen hierfür nach ähnlichen Mustern Unmengen von

10 Beispiele hierfür sind die Arbeiten von Vuk Karadžić, Vuk Vrčević, Vid Vuletić-Vukasović oder Milan Milićević.

11 *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini* (GZMBH, Veröffentlichungen des Landesmuseums in Bosnien und der Hercegovina; Sarajevo ab 1889) und *Wissenschaftliche Mitt(h)eilungen aus Bosnien und der Hercegovina* (WMBH, Wien 1893–1916). Verwiesen sei auf Beiträge von Ćiro Truhelka; Kosta Hörmann [Herman], Emilian Lilek, Leopold Glück [Glik], Toma A. Bratić; Luka Grđić-Bjelokosić, Mehmed Fejzibeg Kulinović oder etwa Stevan R. Delić.

12 Vgl. etwa die Arbeiten: *Krauss*, Friedrich S.: Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen. Wien 1885; *Ders.*: Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. In: Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 16 (1886), 102–162; *Ders.*: Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven. Vorwiegend nach eigenen Ermittlungen. Münster 1890; *Ders.*: Haarschurgodschaft bei den Südslaven. In: Internationales Archiv für Ethnographie 7 (1894), 161–198; *Ders.*: Slavische Volkforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und Guslarenlieder der Südslaven. Vorwiegend auf Grund eigener Erhebungen. Leipzig 1908.

13 Vgl. dazu vor allem Cvijićs ursprünglich auf Französisch erschienenes Hauptwerk: *Cvijić*, Jovan: Balkansko Poluostrvo i južnoslovenske zemlje. Osnovi antropogeografije. 2 Bde. Beograd 1922–1931.

14 Vgl. *Drobnjaković*: Etnologija naroda Jugoslavije 19–23; *Stojančević*, Vladimir: Cvijićeva antropogeografska škola i njen doprinos našoj istoriogafiji i istorijskoj geografiji. In: *Lutovac*,

Daten über Bräuche, Wirtschaftsweisen, Haus- und Familienformen zusammen; sammelten Lieder, Erzählungen und Rätsel; vor allem, um daraus Typen von regionalen und überregionalen Bevölkerungsgruppen herauszuarbeiten. Obwohl die Arbeiten sich stark auf einzelne Glaubensgemeinschaften konzentrierten, ignorierten sie zumeist jenen Teil des religiösen Lebens, der mit standardisierter Religion – mit religiösen Experten und Organisation – in Zusammenhang stand. Die Studien enthielten meist nur am Rande Ausführungen zu den lokalen Beziehungen des religiösen Alltags der (meist dörflichen) Glaubensgemeinschaften – zwischen Familienoberhäuptern, Priestern und der regionalen Kirchenhierarchie. Behandelte eine Arbeit beispielsweise die Hochzeitsbräuche eines Dorfes in aller Breite, erwähnte sie mit keinem Wort, ob ein Priester bei der Trauung anwesend war und wenn ja, wie diese ablief. Sowohl die volkskundlichen als auch die anthropogeographischen Arbeiten liefern dabei für die 1890er bis 1930er Jahre dennoch zahlreiche Fakten über religionsübergreifende Riten und Vorstellungen, die bei aller notwendigen Kritik ihrer national oder kulturalistisch gefärbten Schlüsse als historische Quellenbasis herangezogen werden können.[15]

Aus der ethnographisch-linguistischen und der anthropogeographischen Forschung entwickelte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowohl eine Ethnographie mit religionssoziologischen Fragestellungen als auch eine ethnographisch basierte Religionsgeschichte. Die bekanntesten Vertreter dieser beiden Richtungen waren Tihomir Đorđević und Veselin Čajkanović. Dabei erforschten Ethnologen und Religionshistoriker religiöse Vorstellungen und Praktiken unter Bauern, um in einer Art Brauchtums-Archäologie diachron zum vermeintlich ursprünglichen Kern der serbischen, slawischen, ja indogermanischen Religiosität vorzudringen. Hierfür befreiten sie die Religiosität der ›Serben‹ vom monotheistischen, christlichen Anteil. Obwohl auch hier die klaren Intentionen die Ergebnisse prägten, deuteten die Forscher viele Bräuche und Vorstellungen überzeugend. Das synchrone Verhältnis von gelehrter und ungelehrter Religion – zwischen Laien und Priestern, der Pfarrgeistlichkeit,

Milisav (Hg.): Cvijićev zbornik. Beograd 1968, 53–56; *Nedeljković*, Dušan: Osnovni metodološki preokret u Cvijićevom naučnom delu. In: Ebd. 9–15; *Vasović*, Milorad: Cvijićev rad na antropogeografiji jugoslovenskih i balkanskih zemalja c posebnim osvrtom na njegov opštedruštveni značaj. In: Ebd. 17–26.

15 Zu diesem Zweig zähle ich die Forschungen von Jovan Erdeljanović (Nachfolger auf Cvijićs Professur), Borivoje Drobnjaković, Jevto Dedijer (1879 bei Bileća geboren, begleitete er in jungen Jahren Cvijić bei seinen Forschungen in der Herzegowina. Später studierte er in Wien und arbeitete als Geograph an der Belgrader Universität), Svetozar Tomić, Milan Karanović sowie später auch Milenko S. Filipović. Seit etwa 1900 betätigten sich auch orthodoxe Priester als Ethnographen und Anthropogeographen – so etwa der Herzegowiner Obren Đurić-Kozić als auch der politisch aktive Stjepo Trifković aus der Nähe von Sarajevo. Sie schrieben Arbeiten über ihre Heimatregionen.

der Kirchenhierarchie und dem Staat – interessierte jedoch kaum.[16] Damit bestand bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Arbeitsteilung: Geistliche untersuchten die Geschichte von Geistlichen und nannten dies Kirchengeschichte; säkulare Sozialwissenschaftler ignorierten die Kirchenverwaltung einschließlich der Geistlichen und nannten dies Religionssoziologie oder Ethnographie.

Im kommunistischen Jugoslawien klammerten die Geistes- und Sozialwissenschaften das Thema Religion deutlich weniger aus als in anderen Ländern des Realsozialismus. Die Kluft zwischen einer ›kirchenfernen‹ Betrachtung der Ethnologie und der struktur- und expertenzentrierten Kirchengeschichte setzte sich jedoch fort.[17] Lediglich der religionssoziologisch arbeitende Ethnologe Dušan Bandić befasste sich mit dem Spannungsfeld von christlich gelehrter und ›volkstümlich‹ gelebter Religiosität. Seine Arbeiten sowie jene von Radmila Radić wurden für diese Arbeit vergleichend herangezogen.[18]

16 Tihomir Đorđević promovierte in München und gab ab 1899 die ethnographische Zeitschrift *Karadžić* heraus, in der viele ethnologisch-religionswissenschaftliche Beiträge erschienen. Unter Đorđevićs Arbeiten sind besonders seine zehn Bände »Unser Volksleben« hervorzuheben, in denen er sich umfassend mit Fragen der Religionsforschung auseinandersetzte: *Đorđević*, Tihomir R.: Naš narodni život. Beograd 1923; *Ders.*: Naš narodni život. Bd. 1–10. Beograd 1930–1934; *Ders.*: Deca u verovanjima i običajima našega naroda. Beograd 1941 sowie *Ders.*: Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampiri i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. Beograd 1953.

Auch Čajkanović studierte und promovierte vor dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. Unter seinen Arbeiten sind hervorzuheben: *Čajkanović*, Veselin (Hg.): Rasprave i građa. Beograd 1934; *Ders.*: O srpskom vrhovnom bogu. Beograd 1941; *Ders.*: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Beograd 1973. Zur Person Čajkanovićs: *Ćurić*, Veselin: Beleške o Čajkanovićevim radovima iz religije i mitologije. In: *Čajkanović*, Veselin: Mit i religija u Srba. Beograd 1973, 527–646; *Ders.*: Biografija Veselina Čajkanovića. In: Ebd. 647–651.

Sowohl die Forschungen der Cvijić-Schule als auch Đorđevićs Arbeiten prägten die religionssoziologischen und -ethnographischen Arbeiten des Slawisten Edmund Schneeweis, der aus Böhmen stammte. Vgl. etwa: *Schneeweis*, Edmund: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje/Klagenfurt 1935.

17 Vgl. *Milinković*, Bosiljka: Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu. 1945–1985. - Zagreb 1986[?].

18 *Bandić*, Dušan: Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd 1980; *Ders.*: Narodna religija Srba u 100 pojmova. Beograd 2004; *Ders.*: Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji. Beograd 2008; *Ders./Radulović*, Lidija: Narodno pravoslavlje. Beograd 2010 sowie *Radić*, Radmila: Narodna verovanja, religija i spiritizam u srpskom društvu 19. i u prvoj polovini 20. veka. Beograd 2009; *Dies.*: Srpsko monaštvo u 19. i prvoj deceniji 20. veka. In: Zbornik Matice Srpske za istoriju 85 (2012), 65–88.

Begriffe und Konzepte

Kollektive – Ethnie, Nation und Religionsgemeinschaft

In welcher Form und nach welchem Verständnis bezeichneten sich die Gläubigen einer Gemeinschaft situativ selbst? Wann nannten sich orthodoxe Gläubige Serben, wann orthodoxe Serben, Serbisch-Orthodoxe und wann Orthodoxe? Und in welcher Weise grenzten sie sich nach außen ab und strukturierten damit die Gruppe nach innen? Von Bedeutung ist ebenso, wie das jeweilige Kollektiv von außen gesehen und benannt wurde. Anhand dieser Fragen gehe ich den situativen, zeit- und milieuabhängigen Formen einer wahlweise stärker religiösen/konfessionellen, ethno-konfessionellen oder nationalen Selbst- und Fremdwahrnehmung der orthodoxen Christen in der Herzegowina nach. Die Gruppendefinitionen des Eigenen nehmen dabei nicht nur Bezug auf die Wahrnehmungen und Benennungen von außen, sondern reagieren auch auf Selbst-Konstruktionen und Eigenbezeichnungen von benachbarten Gruppen. Dabei betrachte ich die serbisch-orthodoxen Christen der Herzegowina an erster Stelle als religiös definierte Gruppe und frage in zahlreichen Kontexten nach den weiteren Anteilen der Gruppenbestimmung, seien sie sprachlich-kulturell, ethnisch, verwandtschaftlich oder national begründet.

Kaum eine Geschichte Südosteuropas im ausgehenden 19. Jahrhundert kann die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Nation umgehen, erst recht nicht die vorliegende. Meist wird die Frage dabei mit einer inhärenten Säkularisierungsthese gestellt, nämlich vom vermeintlichen Ende der vermeintlich weitgehend säkularen, zumindest jedoch lediglich sakralisierten Nation aus. Die Frage, wie sich Religion parallel zur Nationsentwicklung wandelte, scheint damit oft schon beantwortet. Ich stelle dagegen die religiösen Bezüge von Kollektiven – realen wie auch vorgestellten – in den Vordergrund. Ich frage, wie Teile der Vorstellungen der Gläubigen von der Glaubensgemeinschaft formell und inhaltlich ›national‹ wurden, wie also vielfältig gedachte Konzepte einer Nation entweder an Vorstellungen und Praktiken von Religion andockten, sich ihnen überstülpten, sie untergruben oder sie womöglich ersetzten. Die wenig überraschende und selten geäußerte Ausgangsthese ist, dass Religion in allen Phasen der Nationsentwicklung eine Rolle spielte, und diese Rolle entscheidender war als die eines formellen Verweises oder einer Legitimierung. Gerade in Südosteuropa entwickelte sich Religion zumeist zum konstitutiven Merkmal moderner Nationen.[19]

19 Eine sprechende Ausnahme ist dabei die Formierung der albanischen Nation und, so man sie zu Südosteuropa zählen möchte, die der ungarischen Nation.

Zur Konfessionsnation als Vorstufe vorrangig religiös definierter moderner Nationen: *Turczynski*, Emanuel: Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung. Düsseldorf 1976.

Religion und Religiosität, Kirche und Glaubensgemeinschaft

Unter Religiosität verstehe ich Handlungen, Kommunikationen und Vorstellungen mit zentralen und legitimierenden Bezügen auf transzendente Wirkmächte, die singulär oder vielfältig sein können.[20] Solche Handlungen und Kommunikationen sind Teil eines intersubjektiven Symbolsystems. Vorstellungen, Worte und Taten mit Bezug zu einem wie auch immer gearteten Übernatürlichen stiften Sinn, durch den Menschen die Welt rational ordnen und sich in ihr emotional einordnen können. Religion ist damit eine systembildende intersubjektive Sinnstiftung, die für viele Menschen ein grundlegendes Deutungssystem zur Wahrnehmung, Erfahrung und Vorstellung der Welt und des Menschseins darstellt.[21] Wie jedes kollektive Zeichen- und Deutungssystem wird Religion jeweils situativ und persönlich angewendet.[22] Die Trennung zwischen *sakralen* und *profanen* Bereichen ist dabei grundlegend.[23] Eine solche dichotomische Teilung findet im zeitlichen und räumlichen als auch thematischen Sinne statt, ohne dass die Sphären des Sakralen und Profanen für Gläubige vollständig getrennt voneinander denkbar wären – Profanes gänzlich außerhalb der Reichweite des Heiligen läge.

Die Frage nach dem Übernatürlichen bedeutet selbst für Religionsdefinitionen den Punkt, an dem sich die Geister scheiden – gewissermaßen die Gretchen-

20 Vgl. *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 320.

21 Zu Religion als Symbol-, Bedeutungs- bzw. Deutungssystem vgl. besonders: *Geertz*, Clifford: Dichte Beschreibung. Frankfurt am Main 2003, 44–50; *Gladigow*, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In: *Zinser*, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin 1988, 6–37, hier 16–19. Dabei definierte Clifford Geertz den Begriff *Symbol* als »Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind« und als »aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchten und Glaubensanschauungen.« *Ders.*: Dichte Beschreibung 49.

22 Zu subjektiven und intersubjektiven Zeichensystemen etwa: *Schutz*, Alfred/*Luckmann*, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz 2003. Viele Religionssoziologen verweisen auf die Rolle von Religion als Kommunikationsmedium. Dušan Bandić begriff Religion als eigenständige Sprache, die sich einem eigenständigen Bereich der Realität widmet. *Bandić*: Carstvo zemaljsko 26.

23 Vgl. *Durkheim*, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1994, 45–75; *Eliade*, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Köln 2008; *Bandić*: Carstvo zemaljsko 9–14. Besonders Durkheim macht das *Heilige* als Kern von Religion überzeugend stark und definiert es so: »Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren. Profane Dinge sind, worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen. Religiöse Überzeugungen sind Vorstellungen, die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehungen ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten. Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.« *Durkheim*: Formen religiösen Lebens 67.

frage.[24] Ohne die Übernatürlichkeit als konstitutives Element des Deutungssystems *Religion* ist meines Erachtens historische Religionsforschung kaum möglich, gerade im europäischen Kontext. Ohne Transzendenz als konstitutives Element eines umfassenden Deutungssystems schwindet zudem die Möglichkeit einer sinnvollen Abgrenzung zwischen Religion und Ideologie. Ein Symbolsystem *Religion* mit Transzendenzbezug weist über die vom Menschen wahrnehmbare und vorstellbare Welt hinaus, was es ebenso von den allermeisten »allgemeinen Seinsordnungen«[25] unterscheidet. Selbst die auf Niklas Luhmann zurückgehende funktionalistische Deutung von Religion als der Reduktion oder gar Bewältigung von Kontingenz – also von Sachverhalten, die zwischen dem zwangsläufig Notwendigen, Erwartbaren und dem Unmöglichen liegen – kann sowohl mit als auch ohne Transzendenzbezug gelöst werden.[26] Die Frage bleibt auch hier, was das Transzendente, Übernatürliche oder Numinose von anderen außeralltäglichen Konzepten wie Liebe, Freiheit oder Ewigkeit unterscheidet. Ich werde die Frage an dieser Stelle normativ lösen, indem ich Transzendenz als eine oder mehrere erfahrbare und emotional wie rational wahrnehmbare Wirkmächte definiere, die der Mensch als außerhalb seines direkten Zugriffs und Verstehens begreift.[27]

Neben den beiden zentralen Charakteristika substantialistischer Religionsdefinitionen – dem *Transzendenzbezug* und der *kollektiven Sinnstiftung* – findet sich in vielen noch ein drittes Charakteristikum: die *Institutionalisierung* der

24 Vgl. etwa die vielzitierte Religionsdefinition Clifford Geertz', die ohne Transzendenz- oder Gottesbezug auskommt: »Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf abzielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) jene Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.« *Ders.*: Dichte Beschreibung 48. Dabei können zugegebener Maßen Geertz' »Vorstellungen über eine allgemeine Seinsordnung« als Transzendenzverweis gelesen werden. Vgl. dazu auch *Schäfer*, Heinrich: Praxis, Theologie, Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main 2004, 332.

25 Hier zitiert aus Geertz' Religionsdefinition: *Ders*: Dichte Beschreibung 48.

26 *Luhmann*, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main 2000. Zu Luhmanns Kontingenzbegriff vgl. auch *Bauer*, Martin: Verstehen und Verneinen. Aus dem Nachlass von Niklas Luhmanns Rechtstheorie. In: Süddeutsche Zeitung 29/70 (5.2.2014), 14; *Schäfer*: Praxis, Theologie, Religion 300–307.

27 Vgl. dazu auch Émile Durkheims Definition des Übernatürlichen, die gleichsam neue Fragen eröffnet: »Als eine Eigenschaft, die allgemein als Charakteristikum des Religiösen gilt, wird das Übernatürliche angesehen. Darunter versteht man alles, was unser Verständnis übersteigt. Das Übernatürliche ist die Welt des Mysteriösen, des Unerkennbaren, des Unverständlichen. Demnach wäre die Religion eine Art Spekulation über alles, was die Wissenschaft oder das klare Denken nicht erfassen kann.« Mit dem Sprach- und Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller sah Durkheim Religion daher unscharf als »ein Bemühen, das Unbegreifliche zu begreifen, das Unausdrückliche auszudrücken, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen.« *Durkheim*: Formen religiösen Lebens 47.

Lehre und ihrer Anhänger.[28] So definiert der Politikwissenschaftler Manfred Schmidt Religion als ein »System von Glaubensüberzeugungen und zeremoniellen Riten«, das neben einem zentralen Transzendenzbezug und der praktischen Abgrenzung von Heiligem und Profanem »in der Regel […] als Kirche, Kirchengemeinde, Sekte oder Orden in einer organisierten Gemeinschaft von Gläubigen institutionalisiert wird.«[29] Auch ich meine, dass Religion über die Intersubjektivität seines Zeichensystems vergemeinschaftend *und* vergesellschaftend wirkt und somit dauerhafte Strukturen und Hierarchien herausbildet. Dabei versteht man jedoch *Kirche* landläufig vorrangig als Organisation und weniger als vorgestellte und reale Gemeinschaft. Folgt man dagegen der christlichen Glaubenslehre, ist *Kirche* die Gemeinschaft der Gläubigen. Auch Durkheim sah Kirche als Charakteristikum von Religion, wobei er *Kirche* als eine »Gesellschaft« definierte, »deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen.«[30] Durkheim ging es um lokale und (über-)regionale Glaubensgemeinschaften. Mit Max Weber verstehe ich *Kirche* gleichermaßen als affektuelle Vergemeinschaftung und verregelte Vergesellschaftung von Gläubigen.[31] Im hier betrachteten Kontext der Orthodoxen der Herzegowina lagen die Verregelungen und die Interaktionen innerhalb der Glaubensgemeinschaft vor allem im lokalen Bereich. Regional und überregional innerhalb der Glaubensgemeinschaft ausgehandelte Interessen – etwa die Durchsetzung von Normen oder die Behauptung von Kompetenzen – waren zu Beginn der habsburgischen Herrschaft äußerst schwach ausgeprägt. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche der Herzegowina war in diesem Verständnis deutlich stärker eine *imagined community* als eine interagierende Vergesellschaftung. Der Grad von Vergesellschaftung – also die räumliche und institutionelle Verregelung der Glaubensgemeinschaft – prägt eine Vielzahl religionssoziologischer Spezifika wie das traditionelle Verständnis der Beziehungen zwischen Experten und Nicht-Experten sowie die Bandbreite von religiösen Praktiken und Vorstellungen einer Glaubensgemeinschaft. Damit stehen regionale und überregionale religiöse Vergesellschaftung, die Entwicklung spezialisierter religiöser Exper-

28 Vgl. *Liedhegener*, Antonius: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder. In: *Hildebrandt*, Mathias/*Brocker*, Manfred (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden 2008, 179–196, hier 182.

29 *Schmidt*, Manfred G.: Wörterbuch zur Politik. Stuttgart 2004, 608. zitiert nach: Ebd. Ähnlich dazu Anthony Gill: »Religion frequently takes on an institutional form.« *Ders.*: Religion and Comparative Politics. In: Annual Review of Political Science 1/4 (2001), 117–138, hier 120.

30 *Durkheim*: Formen religiösen Lebens 71.

31 Vgl. zu diesen Begriffen erneut *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 29–31.

ten und die Rationalisierung des religiösen Systems[32] in Theorie und Praxis in einem engen Zusammenhang.[33]

Diese Arbeit untersucht verschiedene, sich wandelnde Formen von Religiosität, also ein System konkreter Handlungen und Vorstellungen mit Bezügen zum Übernatürlichen. Solche Systeme gehören zu den wichtigsten kollektiven Deutungsmustern von sozialen Gruppen wie Familien, lokalen oder regionalen Gemeinschaften. Zudem spielen insbesondere religiöse Zeichen und Symbole (und damit auch Rituale als Symbolhandlungen) eine gewichtige vergemeinschaftende Rolle. Das gemeinschaftliche Teilen von religiösen Überzeugungen und Praktiken vereint Menschen in einer moralischen Gemeinschaft, die auch praktische oder profane Funktionen erfüllt. Menschen können sich von der Teilnahme an religiösen Ritualen Vorteile für ihr persönliches und familiäres Leben versprechen.[34] Die Gemeinschaft bildet zudem einen Kommunikations- und Handlungsraum, in dem der innere Zusammenhalt einer Gruppe religiös legitimiert und dadurch gesichert wird, in dem Normen gesetzt und durchgesetzt werden. Nicht alle Teilnehmer eines religiösen Rituals sind dabei zwangsläufig Teil einer moralischen Gemeinschaft, einer Glaubensgemeinschaft. Dies zeigte sich etwa an religionsübergreifend begangenen Feiertagen, interreligiös besuchten Gottesdiensten oder an Pilgerreisen innerhalb der Herzegowina. Dabei verdeutlichen und begründen kollektiv geteilte religiöse Vorstellungen und Praktiken stets eine bestimmte Form von Gemeinschaft. Meist war den Teilnehmern einer religiös gemischten Feier jedoch der distinkte Charakter und Name ihrer Glaubensgemeinschaft gegenüber den anderen bewusst.

Nachvollziehbar zu analysieren ist Religiosität und ihr Wandel an vier Aspekten: *erstens* an sakralen Orten und Zeiten, die den Bereich des Profanen für Gläubige spürbar unterbrechen; *zweitens* an Kollektiven, die jeweils an diesen Orten und zu diesen Zeiten zu religiösen Feiern zusammenkommen oder dabei imaginiert werden; *drittens* an der Rolle und Kompetenz religiöser Experten, die kollektives religiöses Leben zu bestimmen versuchen sowie *viertens* an transzendenten und immanenten Bezügen in den religiösen Vorstellungen und

32 Max Weber bezeichnete Theologie als »intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes«. *Ders.*: Wissenschaft als Beruf. Stuttgart 1995, 41.

33 Pierre Bourdieu sah mit Verweis auf Marx und Weber die Rationalisierung, Ethisierung und Systematisierung von Religion als einen Prozess, dem Urbanisierung und die Entwicklung »eines Korps von Spezialisten der Verwaltung von Heilsgütern« sowie die »Entfaltung einer spezifisch priesterlichen Bildung« vorausgingen, ohne davon eindeutig abhängig zu sein. *Bourdieu*: Das religiöse Feld 49–57, hier 50 f.

34 »Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet. […] Das religiöse oder ›magische‹ Handeln oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal auch seine -Zwecke selbst überwiegend ökonomische sind.« *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 317; Hervorhebungen im Original.

Handlungen. Die anhand eines Rituals untersuchbare Religiosität besitzt somit einen Ort und einen Zeitpunkt, ein reales und oft ein imaginiertes Kollektiv, soziale Hierarchien sowie immanente und transzendente Bezüge.

Zentral in dieser Arbeit ist der Begriff Glauben. Er hat eine doppelte Bedeutung: Einerseits bezeichnet er als *Glaube(n)* ein rationalisiertes System religiöser Formen und Inhalte, für das sich eine Organisation als Hüterin und Pflegerin verpflichtet fühlt. Andererseits verweist das Verbalsubstantiv (*das*) *Glauben* auf ein breites Spektrum von traditionellen, lokal und individuell unterschiedlichen und nicht aktiv strukturierten Religionsvorstellungen und -praktiken. Obwohl natürlich auch diese Religiosität strukturiert ist, scheinen inhaltliche Widersprüche darin häufiger und ethische Werte schwächer vorhanden als in rationalisierter und gelehrter Religion.[35] Zum anderen decken sich die Begriffe von *Glaube* und *Glauben* mit dem bereits im 19. Jahrhundert im Serbischen und Serbokroatischen verwandten Paar von *vjera* und *vjerovanje*, womit man einerseits (strukturierte und institutionalisierte) Religion und andererseits gelebte Glaubenspraktiken bezeichnete und bis heute bezeichnet. Mit dieser Doppeldeutigkeit des Begriffes *Glauben* beziehe ich das Spannungsfeld von Wissen und Vermitteln gegenüber Fühlen und Erfahren, von Familie und Nachbarschaft gegenüber (über-)regionaler Organisation in diese Arbeit ein.

Obwohl die Begriffe *(Volks-)Frömmigkeit*, *Volksreligiosität* und *Volksglauben* auf ein vielfältiges Spektrum an Glaubensformen verweisen, verwende ich keinen der Begriffe, da sie zu stark von der Theologie, der Kirchengeschichte und der Volkskunde normativ vorgeprägt sind. *Frömmigkeit* deutet zudem auf eine (meist diffus) positiv bewertete Religiosität hin und eignet sich nicht zur soziologischen Analyse. *Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität* und *Volksglauben* beziehen sich meist nur auf außerhalb der kirchlichen Institution gelebte Religiosität oder auf die Abweichungen von gesetzten Normen der kirchlichen Hierarchie. Sie setzen eine weit fortgeschrittene Rationalisierung des religiösen Systems durch religiöse Organisation voraus, die in der Herzegowina bis zum 20. Jahrhundert nicht zu finden war.[36] Zudem suggerieren die Begriffe,

35 Tobias Dietrich schrieb hierzu treffend: »Zugegeben, der Begriff [Glauben] wirkt wie ein schlimmes, unwissenschaftliches Wort. Dennoch bringt er gerade in dieser Konnotation zum Ausdruck, dass er Gegenstände betrifft, für die die Begründungsfähigkeit des einzelnen Zeitgenossen irgendwann erschöpft ist, wodurch der Historiker seine Grenze erreicht.« *Ders.*: Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert. Köln u.a. 2004, 25.

36 Vgl. zur Entwicklung von beiden Begriffen und ihrer Kritik: *Schieder*: Einleitung; -*Badone*, Ellen: Introduction. In: *Dies.* (Hg.): Religious orthodoxy and popular faith in European society. Princeton/New Jersey 1990, 3–23; *Bretell*, Caroline B.: The priest and his people. The contractual basis for religious practice in rural Portugal. In: Ebd. 55–75, hier 55. Viele Forscher definierten *Volksglauben* zwar als Summe aller Glaubensformen und -inhalte, wendeten den Begriff jedoch nur auf religiöse Standardabweichungen an. So etwa: *Filipović*,

gelebte Religiosität befände sich in ständiger konflikthafter Auseinandersetzung mit der betreffenden religiösen Organisation oder forme sich als bewusste oder unbewusste Abweichung von scheinbar lebensfremder religiöser Norm.[37] Mir erscheint es problematisch und voreingenommen, religiöses Leben vorrangig vor dem Hintergrund von religiöser Organisation zu denken und zu untersuchen. Weiterhin ist an dieser Perspektive problematisch, dass die religiöse Organisation oftmals als die mächtigere Komponente innerhalb des religiösen Feldes angesehen wird. In der Untersuchung von Religiosität gehe ich deshalb von einem breit gefächerten Spektrum an Vorstellungen und Praktiken aus, für welches traditionelle, kirchenhierarchische als auch stellenweise staatliche Normensysteme bestanden, die sich teils überlappten, teils koexistierten, teils sich widersprachen. Ich halte es für sinnvoller, nicht allein vom Spannungsverhältnis zwischen offiziellen religiösen Modellen der Kirchenhierarchien und inoffiziellen Glaubensformen zu sprechen, da ein bedeutender Teil religiösen Alltags im Widerspruch zu kirchlichen Expertenmodellen stehen konnte, ohne von einem großen Teil der Gläubigen als informell wahrgenommen zu werden. Im religiösen Feld untersuche ich daher den wechselseitigen Prozess der Setzung und das Maß der Durchsetzung von Handlungs- und Denkstrukturen im religiösen Feld.

Dennoch ist aufschlussreich, auf welche Art religiöse Normen einerseits von den Gläubigen als auch von religiöser Organisation geschaffen, überliefert und verändert werden, und mit welchen Mitteln jeweils versucht wird, diese durchzusetzen. Religiöse Experten wie auch Gläubige verwiesen meist auf religiöse Normen, wenn sie deren Verletzung wahrnahmen oder befürchteten. Berichte über Normverletzungen gibt es in kirchlichen Akten viele. Sie verweisen stets sowohl auf Ist- als auch auf Sollzustände. Es ist dabei sinnvoll, nach dem religiösen Werte- und Normenkanon von Gläubigen und Priestern zu fragen, anstatt zu untersuchen, an welchen Stellen serbisch-orthodoxe Christen von einem ohnehin unterschiedlich rezipierten und interpretierten offiziellen Kanon abwichen. Wie Religion insgesamt beinhalten religiöse Normen immer auch profane, weltliche Intentionen. Sie darauf zu reduzieren, würde ihren Kern außer acht lassen, es zu verschweigen wäre weltfremd. Dabei sind die religiösen Normen und das religiöse Wissen der serbisch-orthodoxen Herzegowiner um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts vielmehr eine offene und relevante Forschungsfrage

Milenko S.: Volksglauben auf dem Balkan. In: Südost-Forschungen 19 (1960), 239–262. Ulrike Huhn problematisiert den Begriff *Volksfrömmigkeit* und verwendet ihn in ihrer Arbeit gerade wegen der darin mitschwingenden Abgrenzung der Gläubigen gegenüber dem Staat und der Kirchenhierarchie. *Huhn,* Ulrike: Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960. Wiesbaden 2014, 26–33.

37 Vgl. zu diesem Problem auch *Schlögl*, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700–1840. München 1995, 14–16.

als ein Faktum.[38] In der Herzegowina, einem Raum mit schwacher Bildung, geringer dauerhafter materieller Kultur und zahlreichen ideellen Einflüssen von außen, lässt sich beobachten, wie sich religiöses Wissen über religiöse und politisch-geographische Grenzen hinweg formte. Damit behaupte ich nicht, das religiöse Alltagsleben der serbisch-orthodoxen Christen sei ›unchristlich‹ gewesen oder habe keine kirchlichen Normen gekannt und akzeptiert. Begriffe wie unchristlich, unkanonisch, heidnisch als auch synkretistisch entspringen normativen christlichen Theologien und sind keine sozialwissenschaftlichen Analysebegriffe. Vielmehr war das religiöse Leben der serbisch-orthodoxen Bevölkerung von einer Vielzahl von Deutungen und Handlungen geprägt, die unterschiedliche Ursprünge, Orte, Kollektive und transzendente wie immanente Bezüge hatten, nie der »reinen« Lehre der orthodoxen Kirche entsprachen, ihr aber selten vollständig widersprachen. Dennoch kann und sollte man die Differenzen zwischen wandelbaren Ist-Zuständen und verschiedenen (bekannten und unbekannten) Soll-Zuständen von Glauben vergleichend interpretieren.

Der von mir verwendete Begriff der Glaubensgemeinschaft birgt die Gefahr, ein Kollektiv zu suggerieren, das sich ausschließlich durch seinen gemeinsamen Glauben konstituierte. Vielmehr formte sich das reale und vorgestellte Kollektiv meist aufgrund von Eigen- und Fremdwahrnehmungen als einer Religions- und Abstammungsgemeinschaft. Ich spreche dennoch von Glaubensgemeinschaft, da trotz allen Wandels die gefühlte Zugehörigkeit zu einem wie auch immer standardisierten Glaubenssystem bei den Allermeisten dieser Gruppe unbestritten war. Dabei bin ich mir bewusst, dass jede Gemeinschaft, gerade eine sich auf religiösen Glauben berufende, viele innere Unterschiede aufweist und nur ein bestimmter Teil der Handlungen und der Kommunikation innerhalb des Kollektivs religiösen Glauben im Kern behandelt.

Konfessionalisierung und Säkularisierung

In den 1970er Jahren entwickelten vor allem Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling das Konzept der Konfessionalisierung, wonach sich die Verwaltungsapparate der frühneuzeitlichen Herrschaftsgebilde in Westeuropa parallel zum Aufbau kirchlicher Strukturen vollzog. Im Zuge des Organisationsaufbaus stan-

38 Nach Andreas Holzem entsteht religiöses Wissen in monotheistischen Religionen auf der Basis von kanonisiertem schriftlichem Offenbarungswissen in Auseinandersetzung zwischen Experten und Nicht-Experten. Da heilige Texte in der Herzegowina nur sehr schwach verbreitet waren, spielte gewohnheitliches religiöses Wissen eine viel größere Rolle als in anderen europäischen Regionen dieser Zeit. Andreas Holzem in einem Vortrag innerhalb des Kolloquiums des IGK »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« am 6.6.2012 in München: »Religiöses Wissen zwischen Vormoderne und Moderne. Ein Tübinger Forschungsprogramm und ein Beispiel«.

dardisierten die jeweiligen (katholischen und protestantischen) Kircheneliten in klarer Abgrenzung zur jeweils anderen christlichen Glaubensgemeinschaft ihren ›eigenen‹ Kanon an religiösen Formen und Inhalten, den sie zunehmend in der Lage waren, unter Gläubigen durchzusetzen. Damit fand neben dem Ausbau staatlicher und kirchlicher Verwaltungsstrukturen eine soziale Disziplinierung statt. Der Staats- und Kirchenaufbau sowie die konfessionelle Ausdifferenzierung durch Abgrenzung nach außen und Strukturierung nach innen waren eng miteinander verbundene Prozesse. Das Konfessionalisierungs-Paradigma lieferte dabei einen Erklärungsansatz für die interdependenten und parallel ablaufenden Prozesse von Konfessions- und Staatsbildung als auch für die Formierung moderner Gesellschaften und konfessionell geschiedener Kulturen.[39]

Seit geraumer Zeit findet das Paradigma auch für das östliche Europa Verwendung. Im Unterschied zum ursprünglichen Konzept handelte es sich bei den Imperien der Habsburger, Osmanen und Romanovs um große multireligiöse und polyethnische politische Gebilde. Auch sie forcierten spätestens seit dem 18. Jahrhundert Konfessionalisierungen unter Glaubensgemeinschaften, die von ihrer Herrschaftsreligion abwichen. Analog zur frühneuzeitlichen Konfessionalisierung betrieben politische und religiöse Eliten den Aufbau religiöser Organisationsstrukturen, die ebenso herrschaftliche Aufgaben übernahmen. Damit ging eine stärkere Abgrenzung der Glaubensgemeinschaften untereinander einher.[40]

39 *Reinhard*, Wolfgang: Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: *Ders.* (Hg.): Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang. München 1981, 165–189, hier 167; *Schilling*, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe. Gütersloh 1981; *Ders.*: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. In: *Bahlcke*, Joachim/*Strohmeyer*, Arno (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999, 13–62.

Von ›Konfessionalisierung‹ zu unterscheiden ist der ältere Begriff des ›konfessionellen Zeitalters‹, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts u. a. von Ernst Troeltsch für die Epoche von Reformation und Gegenreformation geprägt worden war. Troeltsch hob dabei die Entstehung mehrerer »Kirchentümer« als den Ursprung der modernen Welt hervor. Auf Olaf Blaschke geht die Bezeichnung vom ›Zweiten konfessionellen Zeitalter‹ im 19. Jahrhundert zurück, der jedoch kaum auf die Verhältnisse im östlichen Europa anwendbar scheint – schon weil eine mit dem westlichen Europa vergleichbare Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert weitgehend fehlte. Vgl. *Troeltsch*, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. In: Historische Zeitschrift 1/97 (1906), 1–66, hier 29. *Blaschke,* Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), 38–75; *Ders.*: Der »Dämon des Konfessionalismus«. Einführende Überlegungen. In: *Ders.* (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002, 13–69, hier 17–28.

40 *Bahlcke/Strohmeyer*: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa; *Plaggenborg*, Stefan: Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes. In: Bohemia 44 (2003), 3–28; *Schulze Wessel*, Martin: Die Konfessionalisierung

Durch den religiösen Unterschied fand eine gegenseitige Legitimierung des Staates und der andersgläubigen konfessionalisierten Gemeinschaft jedoch nur bedingt statt. Dennoch zeigte sich auch hier, wie eng staatliche und religionsinstitutionelle Durchherrschung zusammenhingen. Im 18. und 19. Jahrhundert entwickelten sich parallel zu den Konfessionalisierungen bereits moderne Nationskonzepte, die häufig auf die gestärkten religiösen Organisationsstrukturen zurückgriffen. Im Fall der orthodoxen Herzegowiner frage ich danach, wie sich der staatlich geförderte Aufbau kirchlicher Strukturen, deren Hierarchisierung und Einbettung in den imperialen Staat mit gleichzeitig ablaufenden Nationalisierungsprozessen gegenseitig beeinflussten. Die Hypothese lautet dabei, dass sich Nationalisierung, Modernisierung und Verkirchlichung gegenseitig stützten.

Jede europäische Religionsgeschichte zum 19. Jahrhundert schreibt sich auf ihre Weise in die Debatte um Säkularisierung ein. Dabei stand seit den 1930er Jahren hinter dem Begriff vor allem die These, dass gesellschaftliche Modernisierungsprozesse zu einer, wie Hans Joas formulierte, »Schwächung von Religion auf allen Ebenen führen müssten, einer Schwächung zudem, die irreversibel sei und früher oder später zum völligen Verschwinden von Religion führen müsse.«[41] Diese Auffassung war jahrzehntelang weitgehend unbestritten. Das zumeist ignorierte Problem dabei war, dass Säkularisierung und Moderne sich allzu oft zirkulär definierten: Die Moderne war die Loslösung von verbindlichen Formen religiöser Weltinterpretation; und Säkularisierung stellte eine zentrale Folge von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen dar.[42] Im Kern verwiesen beide Konzepte jeweils auf einen Prozess, in dem es zu einer *funktionalen Differenzierung* gesellschaftlicher Systeme in autonome Teilsysteme (wie Politik, Wissenschaft/Bildung, Kunst oder Wirtschaft) kam.[43] Diese Teilsysteme wur-

der tschechischen Nation. In: *Haupt*, Heinz-Gerhard/*Langewiesche*, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschafen im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2004, 135–150; *Clayer*, Nathalie: The dimension of confessionalisation in the Ottoman Balkans at the time of nationalisms. In: *Grandits*, Hannes/*Clayer*, Nathalie/*Pichler*, Robert (Hg.): Conflicting loyalties in the Balkans. The great powers, the Ottoman Empire and nation-building. London 2011, 89–109.

41 *Joas*, Hans: Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung. In: *Ders.*/*Wiegandt*, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main 2007, 9–43, hier 14. Zur Begriffsgeschichte von Säkularisierung: *Wunder*, Edgar: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie. Stuttgart 2005, 85–88.

42 Zum im Grunde ähnlichen Verhältnis von Religion und Moderne: *Seiwert*, Hubert: Religion in der Geschichte der Moderne. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1/3 (1995), 91–101.

43 Niklas Luhmann definierte dies als einen allgemeinen »Umbau der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger wird davon, dass und wie die anderen Funktionen erfüllt werden.« *Luhmann*, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977, 255 f. zitiert nach: *Wunder*: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft, 93.

den im Prozess ihrer Autonomisierung nach je eigenen Regelprinzipien rationalisiert und strukturiert. Rationalisierung und funktionale Differenzierung gehörten als Prozesse somit zusammen.[44]

1994 differenzierte der Religionssoziologe José Casanova drei ungleiche, in der Debatte häufig vermischte Begriffe von Säkularisierung: Darunter sei entweder *erstens* eine Differenzierung säkularer Sphären von den religiösen Institutionen und Normen gemeint, *zweitens* die generelle Abnahme von religiösen Vorstellungen und Praktiken oder *drittens* die Marginalisierung von Religion und ihre Begrenzung auf die Privatsphäre.[45] Die erste Begriffsdeutung gilt heute weithin als der Kern religiösen Wandels in der Moderne. Ich verwende Säkularisierung vor allem in diesem Sinne – als Befreiung zahlreicher neu differenzierter sozialer Bereiche vom direkten Einfluss von Religion. Dabei hält die Debatte vor allem darum an, ob funktionale Differenzierung nicht letztlich doch schlicht die Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion bedeutet.[46] Als Teil der Frage nach den gesellschaftlichen Funktionsbereichen von Religion untersuche ich an den orthodoxen Herzegowinern die wandelbaren sozialen Bindekräfte von Religion im multireligiösen Raum. Dies ermöglicht Antworten auf die Interdependenzen zwischen Modernisierung und Säkularisierung als auch Konfessionalisierung und Nationalisierung.

Vorgehen

Die wandelbaren religiösen Praktiken und Vorstellungen der Glaubensgemeinschaften unterschieden sich leicht nach Region, Situation und sozialer Stellung ihrer Mitglieder. Die religiöse Organisation wirkte darauf standardisierend und nivellierend ein und wurde gleichzeitig von den jeweiligen Glaubensformen selbst

44 Ebd. 95. Teils als partikulare Prozesse einer solchen gesellschaftlichen Differenzierung, teils als ihre Erweiterungen betonten einzelne Soziologen dabei die Bedeutung weiterer Konzepte wie Autonomisierung, Individualisierung, Privatisierung oder Pluralisierung. Ebd. 74–85, 96–100 sowie 108 f.

45 *Casanova*, José: Public religions in the modern world. Chicago 1994, 211 f. Eine ähnliche Differenzierung von Säkularisierung findet sich u. a. bei: *Knoblauch*, Hubert: Populäre Religion auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main 2009, 16. zitiert nach: *Wilke*, Annette: Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1/21 (2013), 29–76, hier 31 (FN).

46 *Pollack*, Detlef/*Pickel*, Gerd: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 6/28 (1999), 465–483; *Wohlrab-Sahr*, Monika/*Krüggeler*, Michael: Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 3/29 (2000), 240–244; *Pollack*, Detlef/*Pickel*, Gerd: Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. Antwort auf die Replik von Wohlrab-Sahr und Krüggeler. In: Zeitschrift für Soziologie 3/29 (2000), 244–248.

geprägt. Diese interaktiven Kollektive betrachte ich als Kirche – als lokale, regionale und überregionale religiöse Vergemeinschaftung *und* als Vergesellschaftung mit rational gesatzter Ordnung, als verherrschaftete Institution.[47] Legt man einen solchen erweiterten und differenzierten Kirchenbegriff an, so ist dieses Buch eine soziologisch fragende serbisch-orthodoxe Kirchengeschichte der Herzegowina. Religionssoziologische Ansätze werden dabei mit Ethnologie sowie kirchlicher und staatlicher Institutionengeschichte zusammengebracht.

Die Herzegowina war eine Region, die in relativ geringem Maße von überregionalen institutionellen Strukturen wie Staat und Kirchenorganisation durchdrungen war. Zu Beginn der österreich-ungarischen Verwaltung gab es nur wenige Priester, die standardisierte Bildung erfahren hatten. Meist wirkten die Geistlichen weitgehend autonom gegenüber der Kirchenhierarchie in ihren Gemeinden. Oft erwirtschafteten sie einen erheblichen Teil ihrer Einnahmen nicht im Priesteramt, sondern in der Landwirtschaft; die städtischen Priester nicht selten im Kleinhandel und im Handwerk. Die ausgedehnten Kirchgemeinden auf dem Land besaßen teilweise nicht einmal eine Kirche. Was kirchliche Gewänder, liturgische Bücher, Gemeindeprotokolle oder Kirchengeräte für den Gottesdienst betraf, sah die Situation kaum besser aus. Es mangelte daher vielerorts – vor allem auf dem Land – an den Voraussetzungen für standardisierte christliche Praxis und Lehre. Selbst dort, wo die meisten Voraussetzungen standardisierter Orthodoxie gegeben waren, in den Pfarrgemeinden der wenigen Klöster und Städte, nutzten die Gläubigen kirchlich organisierte Religion nur wenige Male im Jahr. Überlieferte und gelebte Religiosität funktionierte vollkommen anders: Kollektive religiöse Handlungen und Vorstellungen waren in der patrilinearen Großfamilie verwurzelt und wurden hier gelebt. Daran nahmen manchmal Priester teil, sie waren dafür aber nicht grundlegend notwendig. Zudem gab es im religiös vielfältigen Raum auch ein breites Spektrum eines Angebots- und Nachfragesystems nach Heilsgütern, das interreligiöse Grenzen und religiöse Standards kaum beachtete.

Zusammengefasst stellte dies um 1880 die Ausgangslage religiösen Lebens der breiten Masse der orthodoxen Bevölkerung der Herzegowina dar. Untersucht man in diesem Sozialraum religiöse Vorstellungen und Praktiken, kann dies nicht in der Erforschung von Gottesdienstbesuchen, kirchlichen Verwaltungsstrukturen, der Tätigkeit von Priestern und Bischöfen sowie kirchlichen und staatlichen Erlässen enden – also in der Analyse von religiöser Organisation und religiösen Experten vor dem Hintergrund staatlichen Einflusses. Ich

47 *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 34, 38, 879 f. Darüber detailliert: *Lichtblau*, Klaus: »Vergemeinschaftung« und »Vergesellschaftung« bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs. In: Zeitschrift für Soziologie 6/29 (2000), 423–443, hier 435. Zum Begriff christlicher Kirchen als »verherrschaftete Institutionen«: *Schlögl*, Rudolf: Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850. Frankfurt am Main 2013, 27.

meine, es sollte damit noch nicht einmal beginnen. Ich untersuche religiöses Alltagsleben und religiöse Organisation daher getrennt voneinander. In beiden Bereichen spielten unterschiedliche Vorstellungen von religiösen Standards eine Rolle, die auch die Überzeugungen von den Ordnungsprinzipien sozialer Gemeinschaft widerspiegelten. In beiden Bereichen – dem Alltag und der Organisation – wurden die Kompetenzbereiche von Experten und Nicht-Experten auf ihre Weise ausgehandelt. Gerade Österreich-Ungarn war im Sinne einer Kulturmission daran gelegen, den Alltag eine moderne Ordnung zu verleihen, wofür die religiösen Organisationen in ihren Aufgaben und Kompetenzen gestärkt und zentralisiert und die Beziehungen zum Staat festgelegt wurden. Ich bin mir der Gefahr bewusst, damit fälschlicherweise zu suggerieren, religiöses Alltagsleben finde autonom von kirchlicher Organisation statt oder religiöse Organisation sei völlig abgehoben vom religiösen Alltag der Menschen. Indem Alltag und Organisation getrennt untersucht werden, können die beiderseitigen Einflüsse und Reaktionen sichtbar und erklärbar gemacht werden, die sonst oft opak bleiben.

Ich behandele das religiöse Leben der Orthodoxen im Rahmen eines neuen Imperiums, das von vielen Orthodoxen lange Zeit als fremd wahrgenommen wurde, weil es in seinem Ursprung und seiner Dynastie katholisch war. Das Habsburger Reich gründete seine Verwaltung in Bosnien auf eine effiziente Landes- und Lokalverwaltung sowie auf die hierarchisch organisierten religiösen Organisationen der großen Glaubensgemeinschaften von Orthodoxen, Muslimen, Katholiken und in geringerem Maße auch Juden. Die Voraussetzung hierfür war ein für alle Glaubensgemeinschaften vergleichbarer Grad an Konfessionalisierung und Verkirchlichung, den die Verwaltung möglichst schnell erreichen wollte. Dabei sollten aus der imperialen Logik habsburgischer Eliten durch Unterstützung und Kontrolle der religiösen Organisationen nationale Vergemeinschaftungen gehemmt werden. Am Ende bewirkte dies jedoch gerade im Falle der orthodoxen Serben eine in vielen sozialen Bereichen aktive, national denkende und handelnde religiöse Organisation. Vor Beginn des Ersten Weltkrieges fand ein radikaler Wandel der imperialen Regierungspraxis Habsburgs gegenüber orthodoxen Serben statt. Als Teil der österreichisch-ungarischen Epoche in Bosnien behandle ich auch die Zeit des Großen Krieges von 1914–1918. Sie hatte verheerende Folgen nicht nur für die Orthodoxen und prägte nachhaltig die historische Wahrnehmung der gesamten habsburgischen Verwaltung im Lande.

Quellen

Um die angesprochenen, weiten Bereiche religiösen Lebens in Abhängigkeit von lokalen Traditionen und Wirtschaftsformen, von der Kirchenhierarchie, ihren Experten und den staatlichen Regelungen zu erforschen, braucht es eine breite Quellengrundlage, die von der Regierungs- zur kirchenhierarchischen und loka-

len Ebene reichen muss. Ich habe lange und an vielen Orten danach gesucht. In der Herzegowina waren Armut und Analphabetismus dafür verantwortlich, dass nur wenige schriftliche Quellen entstanden; Aufstände und Kriege ließen sie anschließend nur selten überdauern. So betrug die Analphabetenrate in der Herzegowina im Jahre 1910, nach über drei Jahrzehnten habsburgischer Herrschaft, 85 Prozent, obwohl der Staat und die Glaubensorganisationen, allen voran die serbisch-orthodoxen, seit 1878 erhebliche Anstrengungen in die Grundschulbildung gesteckt hatten.[48] Selbst anderthalb Jahrzehnte nach dem Ersten Weltkrieg, im Jahr 1935, belegte die Ostherzegowina einschließlich Montenegros mit 66 Prozent Analphabeten noch immer den drittletzten Platz (von insgesamt neun) in der Alphabetisierung der Regionen Jugoslawiens.[49] Die kirchlichen Strukturen zeichneten ein ähnliches Bild: Bis in die 1880er Jahre gab es nur wenige Kirchenakten in städtischen Gemeinden. Landgemeinden begannen in dieser Zeit überhaupt erst damit, Schriftliches über ihre Gemeinde zu verfassen: Strukturierte Daten über kollektiven Besitz und über die Gemeindemitglieder aufzuzeichnen, d.h. Tauf-, Ehe- oder Sterbematrikel anzulegen. Die Kriege des 20. Jahrhunderts zerstörten teils mehrfach das materielle Kulturerbe der serbisch-orthodoxen Gemeinschaften und somit auch einen Großteil der kirchlichen Aufzeichnungen und Bücher.[50] So wurden die orthodoxen Klöster der Herzegowina Zavala, Duži, Dobrićevo, Tvrdoš und Žitomislić in den letzten anderthalb Jahrhunderten wiederholt beschossen und geplündert, teils in Brand gesetzt oder gesprengt – in den Aufständen seit den 1860er Jahren, im Ersten und Zweiten Weltkrieg und (gerade Žitomislić) erneut in den 1990er Jahren.

In Bosnien gibt es keine serbisch-orthodoxen Eparchialarchive, die für Historiker zugänglich wären. Auch sind aus der hier untersuchten Zeit nur wenige Kirchenmatrikel oder Gemeindeakten überliefert. Dennoch fanden sich nach einiger Suche aufschlussreiche Quellen: Im Archiv des Kantons Herzegowina-Neretva in Mostar liegt der bis dato beinahe unbekannte Fonds des serbisch-orthodoxen Erzpriesteramtes (Protopresbyterates) Trebinje. Dieses Protopresbyterat war eines von zwölf, später acht bischöflichen Regionalverwaltungen der Eparchie Zahumlje-Herzegowina, die ab den späten 1880er Jahren zu Exekutivorganen des Metropoliten aufgebaut wurden. Abgesehen von wenigen Kriegsschäden aus den 1990er Jahren sind die Akten dieses Amtes für die 1880er bis 1930er Jahre vollständig erhalten. Der Fonds wurde in den 1960er Jahren auf

48 Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und der Hercegovina vom 10. Oktober 1910. Sarajevo 1912, XLIII–XLVI.

49 Statistički godišnjak Kraljevine Jugoslavije. Opšta državna statistika. 5/1933. Beograd 1935, 38 f. Angaben für die Banovina Zeta.

50 Eine weitere Ausnahme stellen die Kirchenbücher dar, die der Slawist Savo Pujić vor einigen Jahren in einer Kirchgemeinde bei Trebinje fand. Dabei handelte es sich um Kirchenmatrikeln und Verwaltungsakten der Jahre 1911–1941. Er veröffentlichte auf dieser Grundlage eine interessante Kleinstudie: *Pujić*, Savo: Dživarska crkvena opština. Beograd 2010

dem Dachboden der ehemaligen serbisch-orthodoxen Schule in Trebinje gefunden und 1970 dem Regionalarchiv in Mostar übergeben.[51] Im Fonds findet sich ein breites Spektrum an Korrespondenzen der kirchlichen Administration: zwischen dem Bischof, dem Prota und den untergebenen Pfarrern sowie mit der habsburgischen Lokal- und Landesverwaltung. Es gibt Gemeindeberichte, Anweisungen an Pfarrer, Abrechnungen, Statistiken und Protokolle von Priestersitzungen. Zusätzlich beinhaltet der Fonds Eingaben von ›einfachen‹ Gläubigen und Geistlichen: Beschwerden gegen Priester, Mönche und Gläubige sowie Anträge auf strittige Ehen, Mischehen und Konversionen. In diesem Material spiegelt sich in vielfältiger Weise der Alltag der Kirchgemeinden und der eparchialen (bischöflichen) Verwaltung wider. Beinahe über den gesamten von mir untersuchten Zeitraum können so anhand einer sich schrittweise wandelnden Institution viele Prozesse der Innen- und Außenbeziehungen serbisch-orthodoxer Glaubensgemeinschaften nachvollzogen und analysiert werden.[52]

Für die Rekonstruktion der orthodoxen kirchlichen Verhältnisse der Herzegowina waren die ungeordneten Reste des Fonds von Briefen herzegowinischer Metropoliten ebenfalls hilfreich.[53] Zu großen Teilen ging der Fonds im Krieg der 1990er Jahre verloren. Dasselbe gilt offensichtlich für die Fonds der serbisch-orthodoxen Kirchen- und Schulgemeinden Mostar, Nevesinje und Čajniče.[54] Die geretteten Reste konnten bis dato nicht wieder zugeordnet werden und befinden sich nun in verschiedenen Fonds. Kursorisch verwende ich auch Teile der Aktenfonds der serbisch-orthodoxen Schule in Mostar[55] und der gemischten Sammlung von Dokumenten über Mostar und die Herzegowina im dortigen Archiv.[56]

Für das Hintergrundwissen über das religiöse Leben von Muslimen und Katholiken habe ich nicht nur Sekundärliteratur verwandt. Im Mostarer Archiv arbeitete ich wochenlang mit den Akten der muslimischen Vakuf- und Schulverwaltung der Stadt.[57] Und in Stolac lieferte die Durchsicht der Akten des Provikariates der katholischen Diözese Trebinje-Mrkan zahlreiche vergleichende Einblicke in das religiöse Leben von Katholiken in der östlichen Herzegowina.[58]

Zudem habe ich die umfangreichen Akten der habsburgischen Landesverwaltung bearbeitet – jene des Büros für die Angelegenheiten Bosnien-Herzego-

51 *Savić*, Vladan u. a.: Vodič kroz fondove i zbirke arhiva Hercegovine. Mostar 1973, 58.

52 Im Archiv des Kantons Herzegowina-Neretva in Mostar (Arhiv Hercegovačko-Neretvanskog Kantona/Županije u Mostaru; AHNKŽ) als: Srpsko-pravoslavni protoprezviterski (teils auch protopresviterski) ured/zvanje u Trebinju (SPPUT).

53 AHNKŽ, Zbirka pisama hercegovačkih mitropolita (ZHM).

54 AHNKŽ, Srpsko pravoslavni crkveno-školski odbor Mostar i Nevesinje (SPCŠO M) sowie Zbirka dokumenata Čajničke crkve (ZČC). Letzter Fonds existiert offenbar nicht mehr.

55 AHNKŽ, Srpska pravoslavna škola Mostar (POŠM).

56 AHNKŽ, Zbirka dokumenata o Mostaru i Hercegovini (ZMiH).

57 AHNKŽ, Vakufsko i mearifsko povjerenstvo Mostar (VPM).

58 Arhiv stolačke župe (ASŽ), Provikarski ured trebinjsko-mrkanske biskupije u Stocu (PUTMB).

winas im Gemeinsamen Finanzministerium in Wien und der untergeordneten Landesregierung in Sarajevo. Aufschluss über die informellen Haltungen von hohen habsburgischen Beamten und deren Entscheidungsfindungen gibt zudem der Fonds der sogenannten Privatregistratur des Gemeinsamen Finanzministers, worin Bosnien betreffende Privatkorrespondenzen des Ministers archiviert wurden.[59] Die Akten der Verwaltung des Kreises Mostar, wie auch der untergeordneten Bezirksverwaltungen gingen bis auf wenige technische Akten verloren. Sie finden sich heute im Kantonsarchiv von Mostar. An wenigen Stellen konnten erhaltene Archivfonds der Stadtverwaltung Trebinje und einiger Bezirksgerichte berücksichtigt werden.[60]

Zum religiösen Leben von orthodoxen Serben in der Herzegowina existiert eine reiche ethnologische und anthropogeographische Forschung aus den 1890er bis 1920er Jahren, die zwar stark positivistisch ist und eindeutige nationale Agenden selten und schlecht verbirgt, für die aber intensiv recherchiert und die ermüdend faktenreich geschrieben wurde. Diese Forschung liefert viel Material, das ich kritisch verwandt habe.

Abstrahiert man von der positivistisch legitimierenden Perspektive serbisch-orthodoxer Kirchengeschichtswerke, enthalten sie eine Menge interpretierbarer Informationen. Am wertvollsten ist hierbei die Arbeit des serbisch-orthodoxen Theologen und Kirchenhistorikers Đoko Slijepčević, die ausgiebig genutzt wurde, ohne ihr in den Grundthesen zu folgen. Zur orthodoxen Herzegowina machen die Kirchengeschichtswerke meist nur schmale Angaben, da die Region trotz ihrer strategischen Bedeutung aus kirchlich-theologischer Sicht die Peripherie darstellte. Der jugoslawische Historiker Božo Madžar veröffentlichte neben zahlreichen historischen Arbeiten 1982 ein Buch über die serbisch-orthodoxe Bewegung für Kirchen- und Schulautonomie in den 1890er Jahren bis 1905. Er eröffnete darin den ersten sozialgeschichtlich analytischen Blick auf die Interaktionen zwischen kirchlichen Laien, städtischen Priestern, Bischöfen und der Regierung. Obwohl er sich fast ausschließlich für den politischen, sozialen und nationalen

59 Arhiv Bosne i Hercegovina (ABH), Zajedničko Ministarstvo Finansija – Odjeljenje za Bosnu i Hercegovinu – opšta građa/Gemeinsames Finanzministerium – Bureau für die Angelegenheiten Bosniens und der Herzegowina – allgemeine Akten (ZMF BH); Zajedničko Ministarstvo Finansija – Prezidial Odjeljenja za Bosnu i Hercegovinu/Gemeinsames Finanzministerium – Präsidium des Bureau für die Angelegenheiten Bosniens und der Herzegowina (ZMF PrBH); Zemaljska Vlada za Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo – opšta građa/Landesregierung für Bosnien und die Herzegowina, Sarajevo – allgemeine Akten (ZVS); Zemaljska Vlada za Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo – prezidialna građa/Landesregierung für Bosnien und die Herzegowina, Sarajevo – Präsidialakten (ZVS PrBH); Zajedničko Ministarstvo Finansija – Privatna Registratura; Pisma/Gemeinsames Finanzministerium – Privat-Registratur; Kabinettbriefe (ZMF PrReg).

60 Etwa die Fonds der Bezirksgerichte Ljubuški und Trebinje (Kotarski sud Ljubuški [KSLj]/Kotarski sud Trebinje [KST]) sowie der Stadtverwaltung Trebinje (Opštinska uprava/općinski ured Trebinje [OUT]), in: AHNKŽ.

Charakter der Bewegung interessierte, also die bürgerlichen und nationalen Klasseninteressen sowie den Widerstand gegen die imperialistische Fremdherrschaft, bearbeitete Madžar als erster Historiker große Mengen an Archivmaterial, womit seine Arbeit eine gute Übersicht über die vielschichtigen Interessen im kirchlichen Raum bietet. Sein Buch behandelt nur einen Teilbereich meiner Arbeit und legte dennoch wichtige Voraussetzungen – ähnlich etwa dem bis heute wertvollen Werk Tomislav Kraljačićs über die Kállaysche Ära (1882–1903) aus politikgeschichtlicher Perspektive.[61] Für die Beziehungen zwischen dem habsburgischen Staat und den neustrukturierten hohen Religionsorganisationen von Katholiken und Orthodoxen bieten die Dissertationen von Tomo Vukšić und Petar Vrankić einen detaillierten Einblick. Indem sie sich jedoch größtenteils zu Organisationsstrukturen und Religionsexperten äußern, erfüllen beide nur teilweise den Anspruch ihrer Titel.[62] Die Habilitationsschrift Klaus Buchenaus bedeutete hingegen, mehr als ihr Titel vermuten lässt, eine für meine Arbeit grundlegende Analyse serbisch-orthodoxen intellektuellen Denkens des 19. und frühen 20. Jahrhundert.[63]

Der Balkan und insbesondere Bosnien waren seit Mitte des 19. Jahrhunderts wichtige Untersuchungsgegenstände von westlichen Sozialwissenschaftlern, Journalisten und außenpolitischen Experten. Daraus entstanden zahlreiche Reiseberichte und landeskundliche Arbeiten, wobei die Betrachter von außen meist eine Menge mitgebrachter, orientalistischer Überzeugungen im Lande bestätigt fanden. Dennoch sind darin einige interessante Umstände und Eindrücke beschrieben, die hier kritisch verwendet werden.

Aufbau und Formalia

Der Arbeit steht die Diskussion historischer Rahmungen (1.) voran. Ich habe hierfür vier Felder abgesteckt: die Orthodoxe Kirche und ihren Glauben, serbische Herrschaftsbildungen und die aus ihr heraus entstandene Serbisch-Orthodoxe Kirche. Zudem versuche ich den Geschichtsraum Herzegowina als auch die Grundzüge habsburgischer Herrschaft in Bosnien-Herzegowina in kurzen Teilkapiteln zu fassen. Diese Annäherungen sollen die Ausgangsbedingungen für religiöses Leben orthodoxer Herzegowiner verdeutlichen. Im Anschluss daran werden in den beiden Hauptkapiteln religiöser Alltag (2.) und religiöse Organisation (3.) beschrieben und analysiert. Die Arbeit schließt mit einem Kapitel

61 *Madžar*, Božo: Pokret Srba Bosne i Hercegovine za vjersko-prosvjetnu samoupravu. Sarajevo 1982; *Kraljačić*, Tomislav: Kalajev režim u Bosni i Hercegovini. 1882–1903. Sarajevo 1987.

62 *Vukšić*, Tomo: Međusobni odnosi katolika i pravoslavaca u Bosni i Hercegovini (1878–1903). Povijesno-teološki prikaz. Mostar 1994; *Vrankić*: Religion und Politik.

63 *Buchenau*, Klaus: Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945. Wiesbaden 2011.

über den Ersten Weltkrieg, welches als Epilog die staatlichen Repressionen gegenüber Orthodoxen und Serben in der Herzegowina diskutiert (4.).

Im Hauptkapitel über religiösen Alltag (2.) ist es unmöglich, alle Formen und Inhalte von Religion aufzuarbeiten. Daher beschränke ich mich auf drei Themenfelder. Das *erste* Unterkapitel fokussiert auf die Vorstellungen und Praktiken religiöser Feiern außerhalb und innerhalb kirchlicher Räume – in Familienhäusern, Kirchen, Klöstern und im nachbarschaftlichen Raum. Daraufhin werden in einem *zweiten* Teilkapitel die Entwicklung von Normen und Praktiken dauerhafter, aktiv eingegangener sozialer Bindungen und ihrer religiösen Legitimierung diskutiert und Formen gestifteter Verwandtschaft – Ehen, Patenschaften und Verschwisterungen – untersucht. In diesem Kapitel spielt die Überschreitung der religiösen Grenze durch Konversionen, Mischehen sowie Patenschaften und Verschwisterungen eine entscheidende Rolle. Einerseits zeigt sich hierin die Bedeutung von Religion für familiäre und lokale Kollektivbildungen. Andererseits lassen sich etwa an Mischehen die religiösen Vorstellungen zu sozialen Bindungen besonders anschaulich analysieren. Im *dritten* Unterkapitel wagt die Arbeit eine allgemeine Analyse der wandelbaren Formen interreligiösen Nebeneinanders, Miteinanders und Gegeneinanders in unterschiedlichen sozialen Kontexten.

Das Kapitel zur religiösen Organisation serbisch-orthodoxer Christen (3.) stellt die kirchliche Organisation in drei Aspekten dar: Die regionale Kirchenverwaltung mit dem Bischof an der Spitze, die lokale religiöse Vergesellschaftung sowie die lokale religiöse Expertengruppe der Pfarrer. Einerseits zeigen sich dabei die von Beginn der Okkupation an vorherrschenden Intentionen und Mittel Habsburgs, die Glaubensgemeinschaften zu zentralisieren, zu professionalisieren und kontrolliert in das Reich zu integrieren. Andererseits hatten Laien, Pfarrer und hohe Geistliche jeweils auch eigene Reformagenden, die nicht selten sich mit jenen Habsburgs deckten. Zum besseren Verständnis der orthodoxen Kirchenorganisation als auch der imperialen Religionspolitik gehe ich ›von oben nach unten‹ beschreibend und analysierend vor. Das *erste* Unterkapitel beginnt mit der Analyse der eparchialen Kirchenverwaltung, der regionalen religiösen Organisation. Wichtig ist dabei der ab den 1880er Jahren gänzlich neue Anspruch der Kirchenhierarchie, das religiöse Leben der Gläubigen einer grundlegenden Reform zu unterziehen. Die Eparchialverwaltung bemühte sich nun deutlich stärker als bisher in entlegene Orte hinein zu wirken. Nach dem Autonomiestatut für die serbisch-orthodoxen Eparchien in Bosnien im Jahre 1905 erhöhte sich gerade in der hohen Kirchenverwaltung der Einfluss von Laien drastisch. Entscheidend ist die Frage, wie sich hierdurch die Ziele und Mittel kirchlicher Regionalverwaltung änderten. Dem folgt als *zweites* Unterkapitel die Analyse lokaler religiöser Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung in Stadt und Land. Hier geht es um die Kompetenzen und Interessen innerhalb von Kirchgemeinden und damit um die Frage nach dem Funktions-

spektrum von Religion im Lokalen. Im *dritten* und letzten Teilkapitel widme ich mich den religiösen Experten der lokalen Glaubensgemeinschaften – den Pfarrern – und frage nach ihrer Bildung und materiellen Lage, ihrer sozialen Stellung und ihren Befugnissen. Die Arbeit schließt mit einer Analyse der Geschehnisse in der Herzegowina seit den Balkankriegen von 1912/1913.

Die Ausprägungen kollektiven religiösen Lebens der herzegowinischen Serben scheinen in vielen Punkten auch für andere Regionen des Balkans verallgemeinerbar, vor allem, wenn man den jeweiligen Grad religiöser Vielfalt, die Wirkmächtigkeit kirchlicher Organisation und die staatliche Durchdringung peripherer Gebiete mit dem hier analysierten Fall ins Verhältnis setzt. Die staatlichen Reformprojekte der 1880er bis 1910er Jahre stehen dabei beispielhaft für eine sich modern verstehende imperiale Herrschaft, die in erheblichem Maße auf zentral organisierte Religionsgemeinschaften setzte.

*

Abschließend noch einige Hinweise zu formellen Fragen dieser Arbeit: Ich halte es für wichtig, sich der Herkunft und der Konnotation von unterschiedlichen *Ortsnamen* bewusst zu sein, meine aber nicht, dass dies die Verwendung von vereinfachenden Bezeichnungen ausschließt. Ich verwende daher weitgehend die zeitgenössisch üblichen Toponyme, wobei ich im Sinne der heutigen deutschen Orthographie einige Abstriche mache – und beispielsweise von *Sarajevo* mit *v* und von der *Herzegowina* mit *z* und *w* schreibe. Bosnien-Herzegowina nenne ich oft schlicht Bosnien, wie es im Lande selbst auch üblich war und ist. Wenn nur der bosnische Landesteil gemeint ist, mache ich es deutlich. In Zitaten behalte ich die originalen Ortsangaben bei. Falls Verwechslung und Unverständnis drohen, führe ich andere übliche Ortsbezeichnungen in Klammern oder nach einem Schrägstrich an. Ebenso behalte ich in deutschen Zitaten die verwendete Orthographie weitgehend bei. Die Übersetzungen serbischer/bosnischer/kroatischer oder serbokroatischer Zitate stammen von mir. Wichtige Originalbegriffe oder solche mit strittiger Übersetzung werden in meinem Text in runden Klammern, in Zitaten in eckigen Klammern in Originalsprache angegeben.

Zu *Zeitangaben*: Serbisch-orthodoxe Geistliche und Kirchenverwaltungen verwandten den *julianischen* Kalender. Die staatliche österreichisch-ungarische Verwaltung nutzte den *gregorianischen*. In beiderseitigen Korrespondenzen benutzte man nicht selten auch beide Angaben. Die Datumsdifferenz der Kalender betrug bis zum 16. Februar 1900 (nach julianischem Kalender) zwölf und von da an bis heute dreizehn Tage. Ich bezeichne jährlich wiederkehrende Feiertage mit der seit 1900 geltenden dreizehntägigen Differenz in doppelter Datierung. Die Datierungen von Archivquellen richtet sich nach ihrer Herkunft. In Fällen, in denen der Kalenderunterschied Relevanz für die Abfolge von Ereignissen entwickelte, gebe ich jedoch immer beide Datumsangaben an.

Zu *Quellenangaben*: Die Archivquellen sind jeweils mit ihrer Textart (Korrespondenzen, Bericht, Aktennotizen) und, so bekannt, ihren Autoren, dem Ort und dem Datum ihrer Erstellung bezeichnet. Dies dient einer nachvollziehbaren Quellenkritik, aber auch der Identifizierung der zitierten Quellen, die häufig nur mangelhaft mit Archivsignaturen versehen sind und aus teils ungeordneten Fonds stammen. Daher werden oft die Originalsignaturen der Aussteller in eckigen Klammern und die Nummern der Archivschachteln mit angegeben, da eine Zuordnung und ein Wiederfinden der Akten sonst unmöglich wären.

1. Historische Rahmungen – Glauben, Kirche, Herrschaft und Raum

1.1 Orthodoxe Kirche und orthodoxer Glauben

Im 4. Jahrhundert legalisierte das Römische Reich den christlichen Glauben nicht nur, es verflocht die christliche Religionsorganisation auch bald darauf eng mit seinen politischen Herrschaftsstrukturen. Als sich am Ende des selben Jahrhunderts (395) das Reich in eine Ost- und eine Westhälfte teilte, wurde damit auch eine Religionsorganisation getrennt, die im Aufbau begriffen war und erst unlängst mit der weltlichen Herrschaft verbunden worden war. Die Teilung des Römischen Reiches – in Südosteuropa in etwa von der Bucht von Cattarus (Cattaro/Kotor) und nördlich entlang des Flusses Drina nach Singidunum (Belgrad) verlaufend – war dabei kein eindeutiger politischer Akt: Zum einen wechselten die politischen Einflussgebiete zwischen Rom und Konstantinopel danach häufig, zum anderen deckten sie sich oft nicht mit den kirchenpolitischen Sphären. So reichten romtreue Bistümer lange Zeit bis nach Thessalonica/Thessaloniki und der Konstantinopler Kaiser übte seine politische Herrschaft teils auch weit westlich der Drina aus.[1] Einer Verschiebung der weltlichen Einflussgebiete ging jedoch meist die kirchliche Verwaltung voraus oder sie legitimierte und sicherte eine solche Veränderung im Nachhinein. Kirchliche und weltliche Herrschaft waren dabei zwar eng miteinander verzahnt, stellten aber dennoch getrennte Institutionen dar.

Die theologischen Differenzen der Kirchen Roms und Konstantinopels waren in den ersten Jahrhunderten marginal. Im Zentrum der frühen Auseinandersetzungen stand häufig die Frage der Vorrangstellung im Kreis der fünf - Patriarchate der Kirche – der Pentarchie von Rom, Konstantinopel, Antiochia, Alexandria und Jerusalem.[2] Vor dem Hintergrund dieser Rivalität kam es zwischen Rom und Konstantinopel bereits Ende des 5. Jahrhunderts zum ersten Schisma, das sich an unterschiedlichen Positionen zur göttlichen und menschlichen Natur Christi entfachte. Solche theologischen Differenzen überwanden

1 *Pfeilschifter*, Georg: Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte. Freiburg 1913, 27–94; *Hudal*: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche 1–3.

2 *Thon*, Nikolaus: Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche. Trier 1983, 53–55; *Larentzakis*, Grigorios: Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. Wien 2012, 18 f.; *Gallagher*, Clarence: The two churches. In: *Jeffreys*, Elizabeth/*Haldon*, John F./*Cormack*, Robin (Hg.): The Oxford handbook of Byzantine studies. Oxford, New York 2008, 592–598;

die Patriarchate dabei immer wieder – entweder durch Kompromisse oder indem man die strittigen Fragen auf Konzilen einfach ausklammerte.[3]

Im Gegensatz zum Weströmischen Reich überstand das Oströmische Reich die Wirren der Völkerwanderung. Es dehnte sich sogar noch nach Norden und Westen aus. Die Kirche Konstantinopels hatte in den ersten Jahrhunderten damit ein beständiges weltliches Herrschaftssystem im Rücken, mit dessen Unterstützung sie sich entwickelte.[4] Aus dieser Tradition entstand im 6. Jahrhundert das Ideal der Verschmelzung von geistlich-religiöser und weltlich-politischer Macht – von Kirche und Staat. Affirmativ nannte man diese symbiotisch gedachte Beziehung *Symphonie*. Aus westlicher Perspektive erschien dieser vermeintliche Gleichklang der Mächte dagegen als eine Verweltlichung des Religiösen, als eine verflachte sakrale Verbrämung des Weltlichen, unter das sich die Kirche unterordnete. Dabei warfen sich beide Kirchen am Verhältnis zu weltlicher Herrschaft mit diametralen Argumenten das Gleiche – nämlich Verweltlichung – vor. Orthodoxe Theologen erblickten in der Ferne oder dem Fehlen einer schützenden weltlichen Macht den Grund für den Rationalismus, die Entmystifizierung und Profanisierung einer Kirche, die übermäßig mit der Verwaltung ihrer Bistümer und Kirchengüter beschäftigt gewesen sei. Westliche Theologen schrieben der Ostkirche hingegen jahrhundertelange willfährige Unterstellung unter ein pompöses und diesseitiges Kaiserreich zu, was dazu geführt habe, dass sich die Orthodoxie verstärkt mit inhaltsschwacher Mystik zur Legitimierung weltlichen Pomps gekümmert habe.[5]

Dabei gab es trotz des oströmischen Symphonie-Ideals, das sich in einer engen Verflechtung von Politik, Religion, Wissenschaft und Kunst manifestierte, immer wieder auch differierende Machtinteressen zwischen Kaisertum, Patriarchat und den Bischöfen.[6] Die traditionelle Nähe der orthodoxen Kirchenverwaltung zur weltlichen Herrschaft blieb dennoch über die Jahrhunderte eines ihrer unbestrittenen Spezifika.

Überzeugend sah der orthodoxe Theologe Stefan Zankow den Unterschied beider Kirchen in ihren unterschiedlichen Kulturen verwirklicht. So habe das östliche Christentum einen geistlich-mystischen und gemeindlich-freiheitlichen

3 *Ders.*: The episcopal councils in the East. In: Ebd. 583–591, hier 585 f.

4 Aufgrund der Macht des Oströmischen Kaiserreiches bezeichnete sich der Patriarch von Konstantinopel als das Oberhaupt der Reichskirche bereits im frühen 6. Jahrhundert als »Ökumenischer Patriarch«, d. h. als allgemeines und den »ganzen bewohnten Erdkreis« bestimmendes Kirchenoberhaupt. *Tamcke*: Das orthodoxe Christentum 15.

5 Vgl. *Angold*, Michael/*Whitby*, Michael: The Church. Structures and administration. In: *Jeffreys*, Elizabeth/*Haldon*, John F./*Cormack*, Robin (Hg.): The Oxford handbook of -Byzantine studies. Oxford, New York 2008, 571–582.

6 Vgl. *Runciman*, Steven: The orthodox churches and the secular state. Auckland, Oxford 1971, 13–20; *Ducellier*, Alain/*Asdracha*, Catherine/*Balard*, Michel/*Arrignon*, Jean-Pierre: Das Ende des Reiches. In: *Ducellier*, Alain (Hg.): Byzanz. Das Reich und die Stadt. Frankfurt am Main 1990, 387–499, hier 481–487.

Zug entwickelt, die westlich-römische Kirche hingegen einen scholastisch-rationalen und hierarchischen Zug.[7] Obwohl diese Gegenüberstellung vieles verkürzt, führt sie doch nicht ganz in die Irre. Orthodoxe Kirchen entwickelten einen stärker episkopalen Charakter, d. h. die Bistümer einer autokephalen orthodoxen Kirche besaßen oft weitreichende Autonomien. Der Patriarch war und ist in vielen Bereichen nur *primus inter pares* unter den Bischöfen der Kirche. Auch blieb die Kirchenverwaltung im Gegensatz zur westlichen Kirche deutlich stärker parochial und dadurch stärker von Laien geprägt. So hatten Laien in den Gemeinden oft weitreichende Kompetenzen in der Verwaltung als auch in der Lehre. Lediglich das *sakramentale* und in religiösen Belangen *richtende* Amt war *de jure* ein unbestrittenes Monopol der Geistlichkeit. Im Rahmen dieser Spezifika stellte die Eparchie Herzegowina eher die Norm als die Ausnahme dar.

Die Rolle von Sprache für Kirche und Staat

In der wechselseitigen Entfremdung der Kirchen von Rom und Konstantinopel spielte die sprachliche Trennung von Griechisch und Latein eine wichtige Rolle.[8] Beide Sprachen besaßen zentrale Bedeutung in der Theologie, Verwaltung, Rechtsprechung und Liturgie. Zu dieser Sprachendualität trat in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts eine weitere heilige und gelehrte Sprache hinzu: das von den Brüdern Kyrill und Method auf Veranlassung Konstantinopels in einen schriftlichen Standard gefasste Slawische. Dieses sogenannte (Alt-)Kirchenslawische war von Konstantinopel als Mittel der Mission der Slawen und ihrer Bindung an die eigene Kirchenverwaltung gedacht. Rom erkannte kurz darauf die neue Sprache ebenfalls an, jedoch nur solange mit ihr die eigene Kirchenverwaltung gestärkt werden konnte oder sie schlicht nicht effektiv zu bekämpfen war.[9]

7 *Zankow*, Stefan: Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. Berlin 1928, 26.

8 *Pfeilschifter*: Die Balkanfrage 41; *Gallagher*: The two churches 593.

9 Ende des 9. Jahrhunderts vertrieben romtreue Bischöfe und fränkische Fürsten die slawischsprachigen Missionare, die mit Kyrills Bruder Method nach Mähren und Pannonien gekommen waren. Ihre Rückkehr nach Südosteuropa stärkte in der Folge von Dalmatien bis Makedonien das Slawische als christliche Kult- und weltliche Verwaltungssprache. Bereits im 10. Jahrhundert wandte sich der lateinsprachige Klerus der dalmatischen Küstenstädte als auch der Papst gegen die slawische Liturgiesprache. Slawische Kirchenbücher verbreiteten sich dennoch in Istrien und Dalmatien rasant. Über Jahrhunderte versuchten der Papst und der lateinsprachige städtische Klerus die glagolitische, also die slawische Liturgietradition in den Gebieten nördlich der Neretva zu unterbinden – etwa im 11., 13. und 15. Jahrhundert. In den katholischen Diözesen südlich der Neretva, etwa dem Erzbistum von Antivari, wurde die slawische Liturgie dabei nie verfolgt, da sich Rom dort noch stärker der Erfolglosigkeit einer lateinischen Liturgie- und Kirchensprache bewusst war. *Jireček*: Geschichte der Serben (I) 177–179; *Fine*: The early medieval Balkans 266–281; *Ders.*: When ethnicity did not matter in the Balkans. Ann Arbor/Michigan 2006, 94, 140 f.

Zur politischen und jurisdiktionellen Frage der Kirchenverwaltung auf dem Balkan kam damit seit dem späten 9. Jahrhundert die kulturelle Frage der Liturgie- und Verwaltungssprache hinzu. So diente das Kirchenslawische bereits wenige Jahrzehnte nach seiner ersten Verbreitung durch Geistliche in slawischen Fürstentümern als Kanzleisprache und damit als Mittel der inneren Konsolidierung und Abgrenzung ihrer Herrschaften.[10]

Mit der Einführung des sogenannten (Alt-)Kirchenslawischen war auch eine tiefgreifende Umwälzung für slawische Gemeinschaften verbunden: Sie konnten das Christentum nun annähernd in ihrer Volkssprache leben und verstehen, womit eine Diglossie beinahe verschwand, die gelebte und gelehrte Religion oft zusätzlich teilte. Trotz der immer wiederkehrenden Versuche Roms, das Slawische als Liturgiesprache aus der katholischen Praxis zu bannen, wurde sie von Istrien bis Antivari/Bar auch unter katholischen Geistlichen als *slawische* oder *glagolitische* Liturgie (nach der so bezeichneten frühesten Schrift) teils bis ins 19. Jahrhundert gepflegt. In gewisser Analogie zur annähernden Volkssprachlichkeit unter Slawen integrierte die orthodoxe im Gegensatz zur katholischen Kirche deutlich mehr vorchristliche Kultformen in den standardisierten Glauben, solange nur das religiös Bezeichnende (*signifiant*) für das damit Bezeichnete (*signifié*) eindeutig christlich war.

Die Kirchenspaltung zwischen Ost und West

Die Kirche hatte sich über die Jahrhunderte an den Primatsstreit zwischen Rom und Konstantinopel gewöhnt. Mitte des 11. Jahrhunderts nahmen die Konflikte allerdings zu, zumal auch ein allseits anerkanntes Konzil mehr als ein Jahrhundert zurücklag.[11] Neben dem Primatskonflikt hatte sich eine Reihe theologischer Differenzen ergeben. Am wichtigsten und folgenreichsten war das sogenannte *filioque*-Problem der Trinitätslehre, bei dem man um den Ursprung und die Hierarchie der drei Naturen Gottes stritt.[12] Zudem gab es verschiedene Auffassungen zum Fegefeuer, zur Frage nach dem Zölibat der niederen Geist-

10 Der Kirchenhistoriker und katholische Bischof Alois Hudal bezeichnete das Kirchenslawische als »*Scheidewand* zwischen römischer und byzantinischer Kirche«. *Hudal*: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche 5; Hervorhebung im Original.

11 Die orthodoxen Kirchen erkennen sieben Konzile als ökumenisch an. Das siebte und letzte war das Konzil von Nicea im Jahre 787. Ein Jahrhundert später kamen 879–880 die Patriarchen in Konstantinopel zusammen, erneut um ein Schisma zu versöhnen. Dieses Konzil wurde nachträglich von Rom jedoch als ungültig angesehen, vor allem wegen der vereinbarten Haltung zum *filioque*-Problem. *Gallagher*: The episcopal councils 586 f.; *Ders.*: The two churches 593 f.

12 Kurz gesagt befasst sich das *filioque*-Problem als kirchengeschichtlich wirkmächtiger Streit mit der theologischen Frage, »ob der Heilige Geist ›vom Vater‹, ›vom Vater allein‹, ›vom Vater durch den Sohn‹ oder aber ›vom Vater und vom Sohn‹ ›aus- bzw. hervorgeht‹«. *Ober-*

lichkeit und zu den Sakramenten.[13] Ein neuer Streit darüber, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot beim Abendmahl verwendet werden sollte (Azymenstreit) diente letztlich im Jahre 1054 als Auslöser für die Kulmination der Konflikte im gegenseitigen Kirchenbann.[14] Zumindest Konstantinopel verstand das Schisma dabei nicht als eine grundlegend neue Situation. Beide Kirchenzentren pflegten auch danach noch freundliche Beziehungen miteinander. Erst die Kreuzzüge Ende des 12. Jahrhunderts und die Eroberung und Plünderung Konstantinopels 1204 machten die Trennung von 1054 zum *Großen Morgenländischen Schisma* und besiegelten die Spaltung der beiden Kirchen.

Neben ihren machtpolitischen Ursachen offenbaren die theologischen Auseinandersetzungen auch Unterschiede im Selbstverständnis beider Kirchen. Als Vertreterinnen des wahren und universellen Glaubens, betrachten sich beide Kirchen also als *orthodox* – wortwörtlich rechtgläubig, und *katholisch* – allgemeingültig. Die orthodoxe Kirche nannte sich sowohl *orthodox* als auch -*katholisch*.[15] Konstantinopel verstand sich als wichtigstes Patriarchat *der alten, ursprünglichen und wahrhaftigen Kirche*, als Wächterin gegen verfälschende Neuerungen. Im landläufig gewordenen Abgrenzungsbegriff *orthodox* drückte sich daher eine stärkere Berufung auf die unverfälschte Kirche Jesu Christi, auf das Vermächtnis der Apostel und die sieben Konzile der alten Kirche aus. In vielen Disputen, allen voran dem *filioque*-Streit, verfocht Konstantinopel die vermeintlich alten Positionen, mit denen die Sakralität der religiösen Zeichen vor allem auch durch ihre Unveränderlichkeit bewahrt werden sollte. Reinheit und Heiligkeit wurden dabei theologisch stärker gewichtet als innere Kohärenz der Glaubenslehre. Die scholastische Methode Roms zur Rationalisierung des Glaubenssystems lehnten orthodoxe Theologen weitgehend ab.[16]

Das Oströmische Kaiserreich hatte sich und seine Kirche gegen die Konkurrenz im Westen, die Einwanderung von Slawen im 6. und 7. Jahrhundert aus dem Norden sowie das darauf folgende Vorrücken islamischer Reiche im Süden und Osten behauptet. Ab dem 11. Jahrhundert mehrten sich die Niederlagen: Ostrom unterlag den seldschukischen Streitkräften und an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert wiederholt auch katholischen Ritterheeren und Venedig.[17]

dorfer, Bernd: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. Göttingen 2001, 12; vgl. auch *Larentzakis*: Die orthodoxe Kirche 155–158.

13 Zu den heute bestehenden theologischen Differenzen zwischen Ost- und Westkirche vgl. u. a.: *Vukšić*: Međusobni odnosi 217–270.

14 *Thon*: Quellenbuch 62; *Gallagher*: The two churches 596.

15 Vgl. *Begović*: Istorija srbske crkve. Na osnovu pravoslavnog duha i kanona Apostolski i veliki sabora *jedne svete istočne katoličke crkve* hristove. Novi Sad 1877. Meine Hervorhebung im Titel.

16 Vgl. *Oberdorfer*: Filioque 15–20.

17 *Zankow*: Das orthodoxe Christentum 25 f.; *Ducellier*, Alain/*Ferluga*, Jadran/*Arrignon*, Jean-Pierre/*Carile*, Antonio: Krieg und Außenpolitik. In: *Ducellier*, Alain (Hg.): Byzanz. Das Reich und die Stadt. Frankfurt am Main 1990, 151–209.

Zudem erstritten serbische, bosnische, bulgarische und albanische Balkanfürstentümern bis ins 13. Jahrhundert weitgehende Unabhängigkeit, welche einige unter ihnen mit Königskronen des römischen Papstes legitimierten.[18] Seit dem 13. Jahrhundert war das Oströmische Reich so zunehmend zu einer Regionalmacht geworden, von der die Osmanen in den folgenden beiden Jahrhunderten eine Provinz nach der anderen eroberten.

Die Orthodoxe Kirche im Osmanischen Reich

Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 bedeutete das Ende des tausendjährigen Oströmischen Kaiserreiches. Für die orthodoxe Kirche von Konstantinopel war dies eine unvorstellbare Demütigung und ein massiver Bedeutungsverlust, es war aber nicht ihr Ende. Zwar wurde die Hagia Sophia, der größte Kirchenbau der Christenheit und die Kathedrale des Patriarchen, unmittelbar nach der Eroberung der Stadt zur wichtigsten Moschee des Reiches umgebaut und das Patriarchenamt blieb für Monate unbesetzt. Die Existenz und der Führungsanspruch der orthodoxen Kirchenorganisation wurde jedoch nicht angetastet. Im Jahr nach der Eroberung ließ Mehmed II. wieder einen Patriarchen einsetzen. Das Patriarchat zog in eine kleine Kirche am Rande der Stadt.[19]

Wie das Russländische Reich auch kannte das Osmanische Reich bis ins 19. Jahrhundert im Grunde drei Gruppen von Untertanen – Anhänger der Religion der herrschenden Dynastie, mit bestimmten Rechten ausgestattete Angehörige von tolerierten Glaubensgemeinschaften sowie Mitglieder von Glaubensgemeinschaften, die nicht anerkannt waren.[20] Die osmanische Herrschaft respektierte nach islamischem Prinzip Christen und Juden als »Völker des Buches« (*ahl al-kitāb*). Voraussetzung war die uneingeschränkte Vorrangstellung des Islams in der Verwaltung, der Wirtschaft und der Rechtsprechung. Die anerkannten Nicht-Muslime bezeichnete die osmanische Verwaltung als *dhimmī* (türk. *zimmi*/skr. auch *zimija),* geschützte Untertanen oder Schutzbefohlene. Ihnen wurden bestimmte Rechte zugestanden wie der Schutz des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit, des Besitzes und des religiösen Kultes. Im Gegensatz zu den muslimischen Untertanen des Reiches zahlten sie an den osmanischen Staat eine Kopfsteuer (*cizye*). Das Recht, nicht-muslimische Gotteshäuser

18 *Ducellier*, Alain: Balkan powers. Albania, Serbia and Bulgaria (1200–1300). In: *Shepard*, Jonathan (Hg.): The Cambridge history of the Byzantine Empire c. 500–1492. Cambridge 2008, 779–802.

19 *Runciman*, Steven: The Great Church in captivity. A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence. Cambridge 1968, 165–185.

20 Vgl. *Barkey*, Karen: Empire of difference. The Ottomans in comparative perspective. Cambridge 2008, 11–14.

zu erneuern oder zu errichten, war im Osmanischen Reich eingeschränkt. Es war aber auch nicht grundsätzlich verboten, Kirchen und Synagogen zu bauen. Abhängig von der Region, der Zeit und der Loyalitätsvermutung gegenüber einer bestimmten Glaubensgemeinschaft wurden stark unterschiedliche Herrschaftspraktiken gegenüber Nicht-Muslimen angewandt.[21] So war die rechtliche Praxis im Osmanischen Reich oft toleranter, teils aber auch restriktiver als die gültige Rechtsnorm, weswegen man häufig von einem fluiden Verwaltungsapparat im Osmanischen Reich spricht.[22] Dauerhaft versuchte das Osmanische Reich jedoch die christlichen und jüdischen Religionsverwaltungen in seine Herrschaftsstrukturen zu integrieren. In regionalen und lokalen Kontexten gelang dies oft besser als reichsübergreifend im Zentrum. Beispielsweise hatten die orthodoxen Kirchenverwaltungen Steuern und Abgaben unter ihren Gläubigen einzunehmen und dem Staat abzuführen. Hierfür gewährte die osmanische Verwaltung den Religionsorganisationen Autonomie in inneren religiösen, familienrechtlichen und karitativen Belangen. Häufig wird für diese Herrschaftspraxis, die auf einer administrativen Integration und Autonomie der Nicht-Muslime basierte, pauschal die Bezeichnung *millet*-System verwendet. Dem heterogenen, wandelbaren Osmanischen Reich wird man dabei keineswegs gerecht, da der Begriff impliziert, dass die imperiale Verwaltung hochgradig heterogener Gebiete und Bevölkerungsgruppen über fünfhundert Jahre einem Grundprinzip gefolgt sei.[23]

21 Vgl. *Reinkowski,* Maurus: Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert. München 2005, 18.

22 Vgl. *Krämer*, Gudrun: Moving out of place. Minorities in Middle Eastern urban societies, 1800–1914. In: *Sluglett*, Peter (Hg.): The urban social history of the Middle East. 1750–1950. Syracuse, N. Y. 2008, 182–223, hier 190; *Nielsen*, Jørgen S.: Religion, ethnicity and contested nationhood in the former Ottoman space. Leiden 2012, 50. Zum Begriff des fluiden Verwaltungsapparats: *Philliou*, Christine May: Biography of an empire. Governing Ottomans in an age of revolution. Berkeley u. a. 2011, 6 f.

23 Der Begriff *millet* war bis ins 19. Jahrhundert hochgradig unpräzise. Diverse Sprach- und Religionsgemeinschaften bezeichnete man im Osmanischen Reich als *millet*, wobei jeweils unterschiedliche Rechtsprivilegien damit verbunden waren. Auch Muslime galten als *millet*. Erst im frühen 19. Jahrhundert erlangte *millet* in etwa die Bedeutung einer rechtlich geschützten, nicht-muslimischen Glaubensgemeinschaft innerhalb des Reiches. Der Kern der modernen, säkular intendierten Reformen der *tanzimat*-Zeit ab den späten 1830er Jahren bestand genau in der Aufhebung jener hierarchischen Einteilung der Gesellschaft in Glaubensgemeinschaften.

Zum sogenannten *millet*-System vgl. *Braude*, Benjamin: Foundation myths of the millet system. In: *Ders./Lewis*, Bernard (Hg.): Christians and Jews in the Ottoman empire. The functioning of a plural society. New York 1982, 69–88; *Kursar*, Vjeran: Non-muslim communal divisions and identities in the early modern Ottoman balkans and the millet system theory. In: *Baramova*, Maria/*Mitev*, Plamen/*Parvev*, Ivan/*Racheva*, Vania (Hg.): Power and influence in South-Eastern Europe. 16th–19th century. Berlin 2013, 97–108; *Adanır*, Fikret: Religious communities and ethnic groups under imperial sway. Ottoman and Habsburg lands in comparison. In: *Hoerder*, Dirk/*Harzig*, Christiane (Hg.): The historical practice of diversity. Transcultural interactions from the early modern Mediterranean to the postcolonial world. New York 2003,

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts befand sich das Osmanische Reich seit Jahrzehnten in der Krise. Den Staat belasteten eine Reihe verlorener Kriege, schwache Finanzen, eine rückständige Wirtschaft, zentrifugale Kräfte von Regionalverwaltungen, die sich in zahlreichen, nicht nur christlichen Aufständen entluden. Mit Montenegro, Serbien und Griechenland gingen zu Beginn des Jahrhunderts mit Unterstützung der europäischen Mächte weitere Gebiete für das Reich verloren. Dem setzte das osmanische Zentrum von 1839 bis 1876 eine Reihe moderner Reformen entgegen, die sogenannten *tanzimat*-Reformen (Neuordnung). Diese zielten auf einen säkularen, monarchisch strukturierten und effektiven Zentralstaat, der über die Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften eine gesellschaftliche Modernisierung nach westlichem Vorbild erreichen als auch die Loyalität seiner heterogenen Bevölkerung verbessern wollte. In diesem Zuge wurden seit den 1850er Jahren Verwaltung, Justiz und Militär spürbar zentralisiert und säkularisiert. Eine häufige Begleiterscheinung der Gleichstellung unterschiedlicher Religionsgemeinschaften war allerdings, dass die Bedeutung religiöser Zugehörigkeit als politischer Ressource zunahm – besonders über die Quotierung der Partizipation in der Verwaltung. In der Herzegowina trug dies zur Konfessionalisierung von Konflikten und Loyalitäten bei.[24]

1.2 Serbische Herrschaft und Serbisch-Orthodoxe Kirche

Die Serbisch-Orthodoxe Kirche entwickelte sich als autokephale Kirchenorganisation mit der im 13. Jahrhundert erstarkten serbischen Fürstenmacht. Beides hing mit der Schwächung des Oströmischen Reiches und seiner Kirche zusammen. Im 12. Jahrhundert hatte sich in der Region Rascien/Raška unter Stefan Nemanja eine Fürstenmacht konsolidiert, die zunehmend in Richtung Südwesten nach Dioklea (Duklja, auch Zeta) an der Adria ausgriff und Ende des Jahrhunderts auch die Gebiete Travunia und Hum im Westen an sich band.[25] Der in Hum eingesetzte Statthalter (*veliki župan*/Großžupan) und Sohn Stefan Neman-

54–86; *Krämer*: Moving out 187–190; *Kurz*, Marlene: Christen unter islamischer Herrschaft: Die zimmi-Verwaltung im Osmanischen Reich. In: *Kahl*, Thede/*Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Wien u. a. 2009, 85–96; *Veinstein*, Gilles: Religious institutions, policies and lives. In: *Faroqhi*, Suraiya/*Fleet*, Kate (Hg.): The Cambridge history of Turkey. Vol. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603. Cambridge 2013, 320–355; *Reinkowski*: Die Dinge der Ordnung 17–19.

24 Vgl. zur »(Re-)Konfessionalisierung« in Südosteuropa in der *tanzimat*-Zeit, durch sozialen Wandel im 19. Jahrhundert und mittels physischer Gewalt: *Grandits*, Hannes: »Europäisierung« im spätosmanischen Südosteuropa im 19. Jahrhundert. Von einer romantischen Idee zu rücksichtsloser Realpolitik. In: Themenportal Europäische Geschichte (2010). URL: http://www.europa.clio-online.de/2010/Article=438 (am 1.5.2015), 4–6.

25 Vgl. *Fine*: The early medieval Balkans 243–247; *Ders.*: The late medieval Balkans. Ann Arbor 1994, 2–9, 52–54.

jas, Rastko, wanderte jedoch anstatt das Amt anzutreten auf den heiligen Berg Athos und ließ sich unter dem Namen Sabas (slav. Sav[v]a) zum Mönch weihen. Als das Reich Nemanjas nach seinem Tod auseinanderzubrechen drohte, gelang seinen Söhnen Sava und Stefan Nemanjić (der Nemanja-Sohn) die Festigung der zentralen Fürstenmacht. Stefan ließ sich von einem päpstlichen Legaten zum ersten serbischen König krönen, weswegen er fortan der Erstgekrönte (*prvovenčani*) genannt wurde. Sava strebte nach kirchlicher Unabhängigkeit. 1219 reiste er zum Ökumenischen Patriarchen, der vor den Kreuzzügen der »Lateiner« nach Nicea/Nikaia geflohen war, und erreichte die Autonomie des serbischen orthodoxen Bistums Rascien/Raška vom Erzbistum Achrida/Ohrid. Savas darauffolgende Weihe zum Erzbischof von Raška war die Geburtsstunde der autokephalen Serbisch-Orthodoxen Kirche.[26] Eine ähnliche Abspaltung vom Ökumenischen Patriarchat gelang anderthalb Jahrzehnte später (1235) auch der Metropolie von Tărnovgrad/Tărnovo, womit auch im Bulgarischen Reich die kurzfristige Bindung an Rom endete.[27] Trotz der politischen Schwäche Konstantinopels hatte Rom seine kirchliche Stellung auf dem Balkan nicht dauerhaft ausbauen können. Stattdessen waren neben beziehungsweise zwischen Rom und Konstantinopel neue Kirchenorganisationen entstanden, die den orthodoxen Dogmen und Herrschaftstraditionen folgten, für sich jedoch vollständige kirchliche Unabhängigkeit reklamierten. Die Autokephalie ermöglichte den slawischen Reichen, unabhängig Bischöfe zu ernennen, die wiederum bereits in der nächsten Generation eigene Könige und später gar Kaiser krönten. Die separate Herrschaft wurde so langfristig sakral und mit Hilfe einer eigenen religiösen Organisation abgesichert.[28]

Bischof Sava gründete im Machtbereich seines Bruders zahlreiche neue Bistümer oder besetzte sie neu, darunter die westlichste Eparchie Hum mit Sitz in Stagno/Ston. Der Aufbau kirchlicher Strukturen ging damit mit der Institutionalisierung der serbischen Königsmacht einher. Neben der administrativen Stärkung der Kirchenorganisation legte Sava auch die Grundlagen, um die christlichen Glaubensinhalte und -praktiken zu standardisieren und die Kirche

26 Zu Sava (Ras[t]ko) Nemanjić und seiner Zeit: *Jireček*: Geschichte der Serben (I) 276–299; *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 13–25; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (1) 56–141; *Rohdewald*, Stefan: Sava. In: *Bahlcke*, Joachim/*Rohdewald*, Stefan/*Wünsch*, Thomas (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Berlin 2013, 592–598; *Fine*: The late medieval Balkans 116–119; *Fischer*, Wladimir: Der heilige Sava in serbischen Diskursen. In: Ostkirchliche Studien 2/59 (2010), 269–289, hier 270–273.

27 *Naxidou*, Eleonora: The transition from ecumenical tradition to a multinational perspective. The historical evolution of the orthodox church in the Ottoman Empire. In: *Mitev*, Plamen Dimitrov/*Parvev*, Ivan/*Baramova*, Maria/*Racheva*, Vania (Hg.): Empires and peninsulas. Southeastern Europe between Karlowitz and the Peace of Adrianople, 1699–1829. Münster 2010, 148–161, hier 149–151.

28 *Fine*: The late medieval Balkans 116–118.

inhaltlich zu festigen. Sava stellte hierfür aus griechischen Kirchengesetzsammlungen *(Nomokanones)* einen eigenen *Nomokanon/zakonopravilo* zusammen, vervollständigte Gesetze und ließ Teile davon ins Kirchenslawische übersetzen.[29] In verschiedenen Abschriften und Redaktionen stellte diese Sammlung die erste slawische Version des sogenannten Steuerbuches (griech. *Pedalion*/ serb. *Krmčija knjiga)* der Kirche dar, das später auch die Grundlage der einflussreichen russischen Variante lieferte.[30] Nach Savas Tod um 1235/1236 erklärten Geistliche und die Nemanjiden-Fürsten ihn bald zum Heiligen und seinen Todestag (14. Januar) zum kirchlichen Feiertag. Savas Gebeine wurden in das Kloster Mileševa bei Prijepolje überführt, wo sie sich als vermeintlich unversehrte Reliquien zum Objekt großer Verehrung entwickelten.[31]

Das mittelalterliche Serbien erreichte im 14. Jahrhundert unter dem Nemanjiden Stefan Dušan (Regierungszeit 1331–1355) seine maximale Ausdehnung. Die serbische Kirche erlangte darin 1347 den Rang eines Patriarchats, wodurch sich Stefan Dušan zum »Kaiser der Serben und Rhomäer, Albaner, Bulgaren und Bessaraber, der Küstenländer und des gesamten Westens« krönen lassen konnte. Das in dieser Zeit entstandene erste Gesetzbuch des mittelalterlichen Serbiens sicherte der Kirche für ihre umfassende, ›symphonische‹ Einbindung in die weltliche Herrschaft, weitreichende weltliche Unterstützung zur Umsetzung des religiösen Monopols zu.[32] Damit folgte die serbische Herrschaft und die serbische Kirche klar den oströmischen Mustern.

Mitte des 14. Jahrhunderts begann die Eroberung des Balkans durch die - Osmanen, wodurch in den folgenden hundert Jahren neben dem Oströmischen Reich auch der serbische, bosnische und bulgarische mittelalterliche Staat und

29 *Milasch*, Nikodemus: Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezial-- Gesetzen. Mostar 1905, 192 f. Zur Debatte, ob Sava die Texte selbst übersetzte und zusammenstellte vgl. *Milaš*, Nikodim: O kanoničkim zbornicima Pravoslavne Crkve. In: *Ders.*: Dela. Bd. 7: Autobiografija, studije, članci. Beograd 2005, 387–476, hier 431 f.; *Mitrovits*, Tschedomilj: Nomokanon der slavischen morgenländischen Kirche oder die Kormtschaja Kniga. Wien, Leipzig 1898, 38–43; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (1) 92–95; *Fine*: The late medieval Balkans 118 f.

30 *Krmčija knjiga*, russ. *kormčaja kniga*, bedeutet übersetzt Navigations-, Steuer- oder Kehrbuch und entspricht der griechischen Bezeichnung *pedalion*. Es stellt eine Sammlung der kanonischen Gesetze dar, mit dem das »Schiff der Kirche Christi« gesteuert werden soll. *Kopitar*, B.: Kormczaia Kniga. In: Jahrbücher der Literatur 23 (1823), 220–274; *Žužek*, Ivan P.: Kormčaja kniga. Studies of the chief code of Russian canon law. Roma 1964; *Hudal*: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche 18–21.

31 Zur Bedeutung der Reliquien des heiligen Sava vgl. *Popović*, Danica: Pod okriljem - svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjovekovnoj Srbiji. Beograd 2006, 75–118; *Dimitrijević*, Stevan M.: Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju. Beograd 1926, 67 f.

32 Das Gesetzbuch Stefan Dušans enthielt etwa Bestimmungen zur Standardisierung von Beerdigungen und Ehen sowie gegen sogenannte abergläubische Praktiken. *Novaković*, - Stojan (Hg.): Zakonik Stefana Dušana cara srpskog. 1349 i 1354. Biograd 1870.

ihre teils unabhängigen Kirchenorganisationen verschwanden. Das serbisch-orthodoxe Patriarchat mit Sitz in Peć wurde wenige Jahre nach der Eroberung Konstantinopels aufgelöst und dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt. Etwa hundert Jahre später kam es im Osmanischen Reich erneut zu einer Dezentralisierung der orthodoxen Kirchenverwaltung: In den Jahren 1555–1557 ließ die Reichsführung das Patriarchat von Peć wiedererrichten. Zum neuen Metropoliten wurde Makarije geweiht, ein enger Verwandter des damaligen Großwesirs Mehmed-paša Sokolović (Sokollu Mehmed Paşa), der aus der Gegend von Višegrad an der Drina stammte. Aus diesem Grund wird die Wiedererrichtung des serbischen Patriarchats zumeist mit der Person Sokolovićs erklärt. Dem Erzbischof von Peć unterstanden danach von der Adria bis nach Pannonien und von Bosnien über das Banat bis nach Makedonien alle orthodoxen Eparchien im Nordwesten des Osmanischen Reiches. Die serbisch-orthodoxe Kirchenorganisation erlebte von da an einen erheblichen Aufschwung. Zahlreiche Kirchen und Klöster wurden erneuert, die Bildung der Geistlichkeit und das klösterliche Schrifttum nahmen zu; auch die Ikonen- und Freskenmalerei entwickelte sich.[33] Dennoch konnte auch ein serbisches Patriarchat nicht verhindern, dass Großwesir Sinan-paša 1594, während des sogenannten Langen Türkenkrieges (1593–1606), das Kloster Mileševo zerstören und die Reliquien Savas vor den Toren Belgrads öffentlich verbrennen ließ – als Strafe und symbolische Antwort auf die unter Orthodoxen ausgebrochenen Aufstände.[34] Der kanonisierte Kirchengründer Sava wurde dadurch im Verständnis des Klerus posthum zu einem Märtyrer des Christentums.[35]

Am Ende des habsburgisch-osmanischen Krieges, der mit der zweiten Belagerung Wiens im Jahre 1683 begonnen hatte, floh der serbisch-orthodoxe Patriarch Arsenije III. Crnojević (auch Čarnojević) um 1690 mit Tausenden Orthodoxen im Gefolge der habsburgischen Truppen gen Norden, jenseits von Save und Donau. Die Kirchenorganisation war erneut tief in antiosmanische Aufstände verwickelt gewesen. Diese Migration bildete die Basis für die serbische Metropolie, die daraufhin auf habsburgischem Gebiet mit Billigung Wiens gegründet wurde. 1713 verlegte man ihren Sitz nach Sremski Karlovci/Karlowitz, das sich zu einem der wichtigsten kulturellen und politischen Zentren orthodoxer Serben in der Habsburger Monarchie entwickelte. Das serbisch-orthodoxe Patriarchat von Peć auf osmanischem Gebiet ging daher stark geschwächt aus dem Krieg hervor, wodurch das Osmanische Reich dessen Bischofsämter zunehmend mit grie-

33 *Bryner*, Erich: Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Leipzig 1996, 20–22; *Puzović*, Predrag: Srpska Pravoslavna Crkva. Prilozi za istoriju. Knj. 2. Beograd 2000, 15–20.

34 *Bakić-Hayden*, Milica: Saint Sava and the Power(s) of Spiritual Authority. In: Serbian studies 1–2/24 (2010), 49–62, hier 57 f.; *Velikonja*, Mitja: Religious separation and political intolerance in Bosnia-Herzegovina. College Station 2003, 75 sowie *Popović*: Pod okriljem svetosti 91–95.

35 Vgl. *Fischer*: Der heilige Sava 269.

chischsprachigen Geistlichen aus dem Umfeld des Patriarchats von Konstantinopel besetzte. 1766 hob man das Patriarchat von Peć gänzlich auf. Die serbisch-orthodoxen Eparchien innerhalb des Osmanischen Reiches unterstanden so erneut Konstantinopel.[36] Damit differenzierte sich die serbisch-orthodoxe Kirchenorganisation im 18. Jahrhundert deutlich: auf habsburgischem Gebiet entstand ein aufstrebendes Erzbistum, dessen Geistliche zunehmend besser gebildet waren, auf osmanischem Gebiet kontrollierten immer mehr griechischsprachige Bischöfe die Eparchien. In Montenegro agierte zudem ein immer selbstbewussteres Fürstbistum.

Die Aufhebung des serbischen Patriarchats von Peć war auch Ausdruck der gewachsenen Machtposition des Patriarchats von Konstantinopel. Ende des 18. Jahrhunderts gerieten zudem die drei Patriarchate des Ostens – Antiochia, Alexandria und Jerusalem – sowie die Metropolien von Zypern und von Ohrid unter die Kontrolle Konstantinopels. Der Patriarch von Konstantinopel war somit erstmals seit dem 16. Jahrhundert wieder das unbestrittenene Oberhaupt aller orthodoxen Christen des Osmanischen Reiches.[37]

An dieser Zentralisierung kirchlicher Macht hatten griechischsprachige orthodoxe Kreise in Konstantinopel großen Anteil, die im 18. Jahrhundert an politischem und wirtschaftlichem Einfluss im Reich gewonnen hatten. Im Konstantinopler Stadtteil Phanar/Fener (Leuchtturm) bestimmten dabei etwa zwanzig wohlhabende Aristokratenfamilien die Patriarchenwahlen und die Besetzung von Bischofsämtern. Man nannte sie Phanarioten. Ihr Wohlstand und sozialer Einfluss gründete auf Gewerbe und Handel sowie ihren Ämtern in der osmanischen Reichsverwaltung und Diplomatie. Konkret bedeutete die Auflösung des serbischen Patriarchats, dass für die serbischen Eparchien nun Bischöfe bestimmt wurden, die zumeist griechisch und osmanisch-türkisch sprachen und oft das Slawische ihrer Gläubigen und Pfarrpriester kaum beherrschten. Obwohl es auch einige wenige slawischsprachige Phanarioten gab, kehrte damit die Diglossie in die slawischen orthodoxen Bistümer zurück. Zudem waren die phanariotischen Bischöfe in Konstantinopel sozialisiert und den dortigen Netzwerken verpflichtet, womit sie im Gegensatz zu den Gläubigen und Geistlichen ihrer Eparchien deutlich andere Erfahrungen und Orientierungen aufwiesen.[38]

Es war in dieser Zeit nicht ungewöhnlich, dass Bischofsämter im Grunde erkauft, durch Abgaben an den kirchlichen Oberhirten erhalten und politisch abgesichert werden mussten. In vielen europäischen Kontexten waren Bischöfe oft mehr mit der machtpolitischen und ökonomischen Sicherung ihrer Ämter beschäftigt als sich um seelsorgerische, kulturelle oder edukative Belange ihrer Gläubigen zu kümmern. Das Geflecht der multiplen persönlichen Abhängigkei-

36 *Thon*: Quellenbuch 595–597.
37 Vgl. *Naxidou*: The transition 149–152.
38 Vgl. *Bryner*: Die Ostkirchen 20–22; *Philliou*: Biography of an empire XX–XXII sowie 5–21.

ten der orthodoxen Bischöfe war auf dem Balkan lediglich besonders stark ausgeprägt und wurde zudem von schwachen Verwaltungsstrukturen innerhalb der Eparchien und der gesamten Kirche begleitet. Die sprachlichen und Bildungsunterschiede der Bischöfe gegenüber Geistlichen und Gläubigen sowie ihre abweichenden politischen und ökonomischen Interessen verstärkten dabei nur eine ohnehin bestehende Distanz zwischen den ›Oberhirten‹ und der ›geistlichen Herde‹ einschließlich der Priester und Mönche. Phanarioten waren somit als Bischöfe unter slawischen Gläubigen selten beliebt. Seit der Zeit der beginnenden Nationalbewegung im 19. Jahrhundert standen sie zudem meist synonym für despotische Fremdherrschaft, Geldgier, Korruption und Volksferne. Mit dem Begriff des ›doppelten Jochs‹ von Türken und Griechen, unter dem Serben gelitten hätten, setzte man seit dieser Zeit die weltliche und geistliche Unterdrückung oft gleich.[39]

Die enge Verflechtung von geistlicher und weltlicher Führung war auch kein Spezifikum der Orthodoxie im Osmanischen Reich. Eher zeichnete es das Verhältnis von Politik und Religion, d. h. von Staat und Kirche in einem multireligiösen Imperium aus. Geistliche Eliten bildeten dabei einen notwendigen Teil der Verwaltungseliten der Herrschaft. Für Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen innerhalb des ethno-konfessionellen Kollektivs spielten die sprachlich-kulturellen und politischen Unterschiede zwischen Laien und hohen Geistlichen jedoch eine wichtige Rolle. Die Konflikte des Bischofs mit den Metropolitangemeinden festigten die lokalen Konfessionsgemeinschaften in ihrer Vergesellschaftung oft zusätzlich. Dies erklärt, wie phanariotischen Bischöfen im 19. Jahrhunderts in aufstrebenden orthodoxen Stadtgemeinden mächtige Widersacher erwuchsen, die mit ihren ökonomischen Fähigkeiten auch Einfluss auf kirchliche Belange der Glaubensgemeinschaft erlangten.[40] Die Kirchgemeinde

39 Vgl. für Darstellungen der Phanariotenherrschaft in Bosnien aus serbisch-nationaler Perspektive *Stefanović Vilovsky*, Theodor Ritter von: Die Serben im südlichen Ungarn, in Dalmatien, Bosnien und in der Herzegovina. Wien, Teschen 1884, 291 f.; *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 107–110; *Ćorović*, Vladimir: Mostar i njegovi književnici u prvoj polovini XIX stoljeća. In: *Ders.* (Hg.): Mostar. Banja Luka, Beograd 1999, 129–151, hier 133–139; *Radulović*: Režim fanariota. Prota Svetislav Davidović formulierte 1931 in seiner orthodoxen Kirchengeschichte Bosniens: »Daher ist die allgemeine Charakteristik dieser Zeit [1766–1880]: religiöse und politische Sklaverei im umfassendsten Sinne.« *Ders.*: Srpska Pravoslavna Crkva 55. Deutlich differenzierter, aber grundsätzlich ähnlich kritisch: *Radosavljević*, Nedeljko: Pravoslavna crkva u Beogradskom pašaluku. 1766–1831 (uprava Vaseljenske patrijaršije). Beograd 2007, 165–211.

40 Vgl. zum Osmanischen Reich *Clogg*, Richard: The Greek millet in the Ottoman Empire. In: *Braude*, Benjamin/*Lewis*, Bernard (Hg.): Christians and Jews in the Ottoman empire. The functioning of a plural society. New York 1982, 185–207, hier 193 f.; zu Bosnien und der Herzegowina *Pamučina*, Joanikije: Početak dolaska grčkih vladika u Hercegovini. In: *Ders.*: Sabrana djela. Bileća 2005, 250–259; *Radulović*, Jovan: Režim fanariota u »turskoj« Hercegovini. In: Istoriski zapisi 1–2/2 (1948), 39–50, hier 46–50. Vgl. auch die Auseinandersetzungen zwischen den Metropoliten und den Laien der Kirchgemeinde in Sarajevo im 18. und 19. Jahrhundert. *Kemura*, Šejh Sejfudin ef./*Ćorović*, Vladimir: Prilozi za historiju pravoslavne crkve u Bosni i Hercegovini u XVIII i XIX stoljeću. In: GZMBH 24 (1912), 413–441.

in Mostar führte seit dem Ende des 18. Jahrhunderts teils heftige Auseinandersetzungen mit ihrem Bischof.[41] 1835 einigten sich der Bischof, orthodoxe Geistliche und Laienvertreter daraufhin auf eine »Kleine beeidete Verfassung, die alle zu befolgen haben« – eine Art Kirchgemeindeordnung.[42] In sieben Punkten legte man die Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Aufgaben der Kirchgemeinde fest, die die Verwaltung der Einnahmen und Ausgaben durch Laien und die freie Wahl von Laienvertretern bedeutete. Gläubige und Geistliche sicherten sich dafür gegenseitig zu, die Sakramente wie Taufe, Ehe und Beichte sowie Trauergottesdienste zu festgelegten Zeiten in der Kirche zu feiern – gewissermaßen als Zugeständnis der Gläubigen an die Geistlichkeit.[43] So diente die paritätische Beteiligung der Laien an der Vergesellschaftung Kirche auch den Geistlichen, da sie die Interaktionen innerhalb des kirchlichen Raumes und unter priesterlicher Leitung stärkte.

1.3 Die Herzegowina – Bergland, Grenzland, Hinterland

Die Herzegowina besteht aus Teilen der historischen Regionen Zahum/Hum und Travunia. Der Name der östlichen Region Travunia stammte wohl von dem Fluss, der heutigen Trebišnjica; jener von Zahum/Hum bedeutete schlicht *Bergland* oder *Land jenseits der Berge*.[44] Obwohl unter den Gebieten zeitweise auch Küstengebiete gemeint waren, verstand man unter Zahum und Travunia meist die mehr oder minder schwer zugänglichen Gebiete im gebirgigen Hinterland der Küste. Die geographische Nähe zur Adria und die naturräumliche Abgeschiedenheit der Gebirgsregionen waren jahrhundertelang prägend für die kulturellen und religiösen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen von Zahum und Travunia. In der Antike lagen sie größtenteils jenseits der Grenze

41 *Ćorović*, Vladimir: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština. Beograd 1933, 42–46. In Sarajevo existierte seit dem 17. Jahrhundert eine Art Kirchenstatut, das jährliche Laienversammlungen, die Wahl ihrer Vertreter und deren Verwaltungshoheit über Kirchengüter festlegte. Die Veränderungen ab dem Ende des 18. Jahrhundert sind unbekannt. *Vrankić*: Religion und Politik 237–239.

42 »Kleine beeidete Verfassung, die alle zu befolgen haben [Mali ustav pod zakletvom da ga imaju svi ispunjavati]«. In: *Pamučina*: Početak dolaska 257. Vgl. darüber auch *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 49–51; *Radulović*: Režim fanariota 49 f.

43 *Pamučina*: Početak dolaska 257.

44 Für die Regionen gibt es über die Jahrhunderte in unterschiedlichen Sprachen eine Vielzahl von Bezeichnungen:

Hum, Hlm, Zahum/Zachlumia/Zahumlje, Chelmum/Culmia/terra de Chelmo (Bergland bzw. Land jenseits der Berge – also von Dalmatien aus bezeichnet);

Travunia, Tribunia, Terbunia, Trovunia auch Trebinje (wohl nach dem Fluss, der heutigen Trebišnjica, unwahrscheinlicher erscheint die Benennung nach einer religiösen Kultstätte [slav. *trebište*]).

des intensiven Einflusses der römischen Zivilisation. Im 4. Jahrhundert kam mit der Teilung des Römischen Reiches zur kulturellen Nord-Süd-Grenze wie beschrieben eine politische Grenze in Ost-West-Richtung hinzu, die bald auch Folgen für die kirchlich-religiöse Sphäre hatte.

Konflikthaft wurde die kirchliche Ost-West-Grenze in Zahum und Travunia jedoch erst im 13. Jahrhundert. Das gebirgige westbalkanische Hinterland[45] war bis ins 6. Jahrhundert kaum christianisiert. Mit der slawischen Einwanderung im 6. und 7. Jahrhundert gerieten die wenigen christlichen Verwaltungsstrukturen und Kirchen dort unter Druck,[46] sodass erst ab dem 8. Jahrhundert von nachhaltigem Kirchenaufbau und Christianisierung der Bevölkerung gesprochen werden kann. Etwa seit dem Ende des 9. Jahrhunderts existierten in den Regionen Kirchenorganisationen, die zumindest den Anspruch erhoben, das gebirgige Hinterland zu verwalten. Zahum/Hum war entlang der Neretva von der Küste relativ leicht zu erschließen, nach Travunia gelangte man von Süden nur über zwei, drei Gebirgspässe. So besaß das westlicher gelegene Hum einen Bischof in der Adriastadt Stagnum/Ston, das östlich davon bis zur Bucht von Cattarus/Cattaro reichende Travunia hatte um die Jahrtausendwende schon einen Bischof jenseits der Berge, wahrscheinlich im Kloster des hl. Petrus, in der Nähe des heutigen Trebinjes. Die Bistümer Hum und Travunia waren Suffragane romtreuer Erzbistümer, wobei Spalato/Split, Antibarum/Bar und später auch Ragusa/Dubrovnik um die Oberhoheit konkurrierten.[47] Im politischen

45 Unter dem Begriff *Balkan(-raum)* werden in dieser Arbeit jene Gebiete südlich der Unterläufe von Save und Donau verstanden, die sich bis ins 18. und 19. Jahrhundert unter osmanischer Herrschaft befanden und die ein starkes, keineswegs ausschließliches, oströmisch-orthodoxes Erbe aufwiesen. Der Begriff *westlicher Balkan* stammt zudem nicht, wie oft behauptet, aus dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Gerade in kirchenhistorischen Arbeiten taucht er sowohl auf deutsch als auch auf serbisch/serbokroatisch spätestens Anfang des 20. Jahrhunderts auf und wurde gerade für die jahrhundertelangen fluiden Grenzräume zwischen Orthodoxie und Katholizismus in Südosteuropa verwendet. Zum Begriff *Westbalkan* vgl. etwa *Pfeilschifter*: Die Balkanfrage; *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva; *Hudal*: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche.

46 Vgl. *Jelenić*, Julijan: Kultura i bosanski franjevci. Sv. I. Sarajevo 1990, 15; *Andrić*, Ivo: Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft. Klagenfurt 2011; *Imamović*, Enver: Prostor Bosne i Hercegovine u prethistoriji i antici. In: Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena. Sarajevo 1998, 13–41, hier 36–39; *Hudal*: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche 2 f.; *Džaja*, Srećko M.: Die »Bosnische Kirche« und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg. München 1978, 35; *Fine*: The early medieval Balkans 25–29; *Lovrenović*, Dubravko: Od slavenskog naseljavanja do Bana Kulina (VII–XII st.). In: Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena 43–56, hier 43 f.

47 Vgl. *Jireček*: Geschichte der Serben (I); *Ćorović*, Vladimir: Značaj humske episkopije. In: *Ćosović*, Stevo (Hg.): Episkopija zahumsko-hercegovačka. Beograd 2006, 15–36, hier 15–20; *Tošić*, Đuro: Trebinjska oblast u srednjem vijeku. Beograd 1998; *Blagojević*, Miloš: Zahumsko-hercegovačka episkopija i mitropolija. Od osnivanja do kraja XIX veka. Beograd 2009, 9–12; *Janković*, Milica/*Janković*, Đorđe: Trebinje od 7. do 12. stoleća. In: Tribunia 12 (2009), 35–50.

Sinne gehörten diese westbalkanischen Regionen im Hinterland der Adriaküste dabei vom 5. bis ins 10. Jahrhundert mehrheitlich zum Oströmischen Reich.[48]

Als im 12. Jahrhundert die serbische Nemanjidenherrschaft auf die Gebiete Travunia und Hum ausgriff, blieben zunächst die kirchlichen Strukturen mit ihren Bindungen an Rom bestehen. Nach der Erhebung der Eparchie Rascien/Raška zum Erzbistum ließ Metropolit Sava jedoch die Bindungen Hums zu katholischen Erzbistümern kappen und setzte dort kurze Zeit nach 1219 einen eigenen Bischof ein. Den örtlichen romtreuen Bischof vertrieb man nach wenigen Jahrzehnten. Obwohl sich die katholischen und orthodoxen Kirchenhierarchien auf dem westlichen Balkan bis ins 13. Jahrhundert kaum in ihren religiösen Lehren und Praktiken unterschieden,[49] standen sie sich aufgrund ihrer herrschaftlichen Anbindung kompetitiv gegenüber. Zahum wurde in dieser Konkurrenz zum wichtigen Grenzbistum der Orthodoxie im Westen, dem im 13. Jahrhundert große Gebiete im Norden und Osten zugeschlagen wurden – unter anderem die Diözese Travunia.[50]

Auch den katholischen Bischof von Travunia vertrieb der serbische König Mitte des 13. Jahrhundert in Richtung Ragusa. Das katholische Bistum Travunia existierte dabei nominell und im Amt des Bischofs weiter – auf der Insel Mercano/Mrkan, unweit von Ragusa. Bis ins 19. Jahrhundert bestanden jedoch nur marginale Bindungen des Bischofs zu seinen Gläubigen jenseits der Berge. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts verwaltete der Bischof von Ragusa die Diözese Trebinje-Mrkan und 1890 unterstellte sie Rom der Verwaltung des Bischofs von Mostar-Duvno.[51] In der praktischen Seelsorge ist die Herzegowina dadurch für

48 *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 5 f.; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (1) 33–37.

49 So lebte etwa der katholische Erzbischof Dabralis von Spalato im 11. Jahrhundert - offen mit Frau und Kindern zusammen. Auch das Erzbistum Antivari musste noch 1199 Beschlüsse gegen die Priesterehe erlassen und den Geistlichen als Zeichen der Abgrenzung gegenüber den Orthodoxen die Entfernung ihrer langen Bärte vorschreiben. *Jireček*: Geschichte der Serben (I) 219.

50 Aus diesem Grund nannten sich die orthodoxen Bischöfe von Hum bis ins 20. Jahrhundert hinein Bischöfe von Zahumlje, der Herzegowina und von Obermösien (Moesia superior/Gornja Mezija/Mizija), einer Provinz des Römischen Reiches südlich der unteren Donau. Im 16. und 17. Jahrhundert gab es dabei oft zwei, zeitweise sogar drei Bischöfe innerhalb der Eparchie der Herzegowina, was nicht ungewöhnlich war.

51 Nach seiner Flucht erhielt der Bischof von Travunia/Trebinje vom Ragusaner Erzbischof einige kleine Inseln, darunter Mercano/M(a)rkan. Seine Nachfolger bezeichneten sich daher ab dem frühen 14. Jahrhundert als *episcopi Mercane*. Erst im 15. Jahrhundert besannen sich die katholischen Bischöfe des Amtes ihrer Vorgänger und nannten sich nun Bischöfe von Trebinje und Mrkan (*marcanensis et tribuniensis*). Auf das Gebiet jenseits der Berge und seine seine katholischen Gläubigen hatten sie von Dalmatien aus jedoch in osmanischer Zeit nur sehr geringen Einfluss. Mitte des 19. Jahrhunderts schrieb daher der orthodoxe Mönch Joanikije Pamučina hämisch, die katholischen Bischöfe von Trebinje hätten sich genauso auch Bischof von Jerusalem oder Konstantinopel nennen können – das Verhältnis

Katholiken seit Jahrhunderten entlang der Neretva zweigeteilt, da östlich davon vor allem Weltgeistliche, westlich seit dem 14. Jahrhundert vor allem Franziskaner wirken.

Im 14. Jahrhudnert gerieten Zahum und Travunia unter die Dominanz des bosnischen Fürsten, später Königs. Das vergrößerte Bosnien umfasste damit neben katholischen Kirchenstrukturen und jenen der unabhängigen heterodoxen Bosnischen Kirche[52] nun auch orthodoxe kirchliche Strukturen. Gerade in - Zahum und Travunia wurden die verflochtenen weltlich-politischen und kirchlichen Verhältnisse dadurch komplexer und wechselhafter. War die bosnische Zentralmacht ohnehin von meist schwacher Intensität, so löste sich in den 1430er Jahren der Feudalherr von Hum, Stjepan Vukčić Kosača, von der Oberhoheit des bosnischen Königs. Wie viele seiner Zeitgenossen akzeptierte er hierfür zeitweise bereits die osmanische Oberhoheit.

Vukčić Kosača stammte wohl aus einer orthodoxen Familie, bekannte sich zum Katholizismus und nahm die letzten Anhänger der Bosnischen Kirche auf, nachdem diese aus Bosnien vertrieben worden waren. Als Folge seiner Eroberungen und seines Machtgewinns nannte er sich ab 1448/1449 »Herzog von Hum und des Küstenlandes« sowie »Herzog des Heiligen Savas« (dux sancti Savae/Sabbae). Letzteres gründete darauf, dass das orthodoxe Kloster Mileševa seit dieser Zeit zu seiner Herrschaft gehörte, in dem die Reliquien des Heiligen Savas verwahrt wurden. Sein Herrschaftsgebiet – (Za-)Hum und Travunia nannte man von da an zunehmend Herzogsland – *Hercegovina*.[53] Allein die weltlich-politischen und religiösen Zugehörigkeiten und Allianzen der Familie des ›Begründers‹ der Herzegowina verdeutlichen nicht erst im 15. Jahrhundert die religiöse Vielfalt und Wechselhaftigkeit in der Herzegowina. So floh Stjepan Vukčić Kosačas Tochter

zwischen Anspruch und Wirklichkeit wäre das gleiche geblieben. *Pamučina*, Joanikije: Tri vjerozakona u Hercegovini. In: *Ders.*: Sabrana djela. Bileća 2005, 213–243, hier 239.

Zur Entwicklung der katholischen Diözese Trebinje-Mrkan vgl. die Ausarbeitung des Mediävisten und habsburgischen Regierungsrates Ludwig von Thallóczy für die LR, 15.5.1889; ABH, ZMF PrBH 789/1889 sowie *Jireček*, Konstantin: Geschichte der Serben. Bd. II, erste Hälfte: (1371–1537). Gotha 1918, 22 f.; *Papac*, Mitar: Trebinjska biskupija sredinom XIX. stoljeća. In: Vrela i prinosi. Zbornik za povijest Isusovačkoga reda u hrvatskim krajevima 8 (1938), 83–102; *Puljić*, Ivica: Trebinjsko-mrkanska biskupija u XIX. stoljeću. In: *Babić*, Petar/ *Zovkić*, Mato (Hg.): Katolička crkva u Bosni i Hercegovini u XIX i XX stoljeću. Sarajevo 1986, 91–120; *Brajko*, Ante: Pravno-povijesni položaj trebinjsko-mrkanjske biskupije. In: *Puljić*, Ivica (Hg.): Tisuću godina trebinjske biskupije. Sarajevo 1988, 217–230; *Vukšić*: Međusobni odnosi 37–42; *Vrankić*: Religion und Politik 321, 337 f.

52 Zum Phänomen der vieldiskutierten *Bosnischen Kirche* vgl. auswahlweise: *Džaja*: Die »Bosnische Kirche« 36–67; *Malcolm*, Noel: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996, 31–62; *Fine*: The late medieval Balkans 17–21, 43–48, 142–149; *Ders.*: The Bosnian church. It's place in state and society from the thirteenth to the fifteenth century: a new interpretation. London 2007.

53 Vgl. *Jireček*: Geschichte der Serben (II) 188–190; *Velikonja*: Religious separation and politcal intolerance 38 f.

Katarina, die Frau eines der letzten bosnischen Könige, nach der osmanischen Eroberung des Landes 1463 nach Rom, wo sie nach ihrem Tod von der katholischen Kirche selig gesprochen wurde. Stjepans Sohn, Katarinas Bruder, konvertierte nach der osmanischen Eroberung zum Islam, heirate eine Sultanstochter und wurde als Hersekoğlu Ahmed paşa Großwesir des Osmanischen Reiches.[54]

Die osmanische Herrschaft prägte den Balkan in vielerlei Hinsicht nachhaltig. Einen solchen Wandel stellten ab dem 16. Jahrhundert die massenhaften Konversionen von Orthodoxen und Katholiken zum Islam dar. Obwohl oder weil sich dieses Schlüsselphänomen der bosnischen Geschichte monokausalen Erklärungen entzieht, wurde seit Mitte des 19. Jahrhunderts heftig um die Ursachen und Zwecke, den Zeitpunkt und die ethno-religiöse Herkunft der Konvertiten gestritten.[55] Zu Katholiken, Orthodoxen und Muslimen kamen im 16. Jahrhundert noch sephardische Juden, die das Osmanische Reich nach der Reconquista aus Spanien aufnahm.

Im selben Jahrhundert kristallisierte sich in direkter östlicher Nachbarschaft der Herzegowina ein neuer politischer wie religiöser Akteur heraus: Hier verselbstständigte sich in der entlegenen Gebirgsregion Montenegros ein autochthones orthodoxes Fürstbistum, das von mehreren Stämmen getragen wurde. Bis ins 19. Jahrhundert regierte hier eine theokratische Dynastie von orthodoxen Fürstbischöfen. Das Osmanische Reich hatte in diesen schwer zugänglichen Gebirgsregionen nie dauerhaft direkte Herrschaft ausüben können. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts musste die Hohe Pforte das unter russischer Protektion stehende orthodoxe Fürstentum faktisch anerkennen. Ende des 18. Jahrhunderts gerieten auch südlich der Herzegowina die Verhältnisse in Bewegung als die Republiken Venedig und Ragusa zusammenbrachen. Nach einem kurzen Intermezzo durch Napoleon profitierte davon vor allem das Habsburger Reich. Die Herzegowina erhielt damit in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts an alten Grenzen neue Nachbarn – Habsburg und das immer selbstbewusster auftretende Montenegro. Hinzu kam in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhundert das autonome Serbien, welches bald an politischer Bedeutung für den westlichen Balkan gewann.

Die Herzegowina war seit dem 16. Jahrhundert Ort zahlreicher Aufstände gegen die osmanische Herrschaft, die meist mit Unterstützung Venedigs, Habsburgs und ab dem 19. Jahrhunderts auch Russlands, Serbiens und Montenegros ausbrachen. Prädestiniert dafür war das gebirgige Hinterland durch seine Nähe zur venezianisch, ragusanischen Küste, durch seine unkontrollierbaren offenen Grenzen nach Süden, Osten und Nordosten. Das 19. Jahrhundert veränderte die

54 *Jireček*: Geschichte der Serben (II) 172–179.

55 Aus der Fülle der Literatur zur Islamisierung in Bosnien und der Herzegowina, einschließlich der Darstellung der Historiographiegeschichte: *Džaja*: Die »Bosnische Kirche«; *Ders.*:Konfessionalität und Nationalität; *Filipović*, Nedim: Islamizacija u Bosni i Hercegovini. Tešanj 2005.

Herzegowina tiefgreifend. Die politische und militärische Schwäche des Osmanischen Reiches manifestierte sich besonders in Grenzregionen. Gleichzeitig hatte der Handel stark zugenommen und damit den ökonomischen Aufstieg zahlreicher orthodoxer und muslimischer Händlerfamilien ermöglicht. Orthodoxe Städter kauften in dieser Zeit Land und wurden im großen Stil zu landwirtschaftlichen Grundbesitzern und Steuerpächtern. Für Bauernfamilien wuchs in dieser Zeit der materielle Druck, weil Grundbesitzer, Steuerpächter und der Staat die Abgaben und die Effektivität ihrer Einhebung erhöhten. In den Städten erfuhr geistliche und weltliche Bildung einen langsamen Aufschwung. Russland und Habsburg engagierten sich im Wettstreit um Einfluss zunehmend auch außerhalb ihrer Grenzen. Vor allem Russland unterstützte wechselweise Montenegro und Serbien in der Umsetzung ihrer Ansprüche auf Bosnien und die Herzegowina. So entwickelten und verbreiteten sich mit der gezielten Unterstützung der Großmächte und der Nachbarstaaten nationale und separatistische Ideen, wobei die ländliche und die städtische Bevölkerung die osmanischen Verhältnisse aus unterschiedlichen Gründen gleichermaßen in Frage stellten.

Politisch und militärisch war die östliche Grenze der Herzegowina im 19. Jahrhundert für das Osmanische Reich ein dauerhafter Krisenherd. In den armen Gebirgsgegenden der östlichen Herzegowina kam es seit den 1840er Jahren jahrzehntelang zu Aufständen, häufigen Überfällen und größeren militärischen Auseinandersetzungen zwischen osmanischem Militär und herzegowinisch-montenegrinischen Banden, die jeweils von Montenegro, Serbien, Russland, teils aber auch von Habsburg unterstützt wurden. Die Aufstände waren dabei sowohl Folge tiefer sozialer Unzufriedenheit als auch Konsequenz der Gemengelage in der Region mit ihren zahlreichen äußeren politischen Akteuren. Auf Aufstände und Kleinkriege folgten massenhaft Hunger und Fluchtbewegungen. Der Reichtum weniger städtischer Familien nahm dabei oft keinen Schaden, was sowohl die sozialen Differenzen als auch die finanziellen Unterstützer bestimmter Konfliktparteien stabil hielt. Als Serbien in den 1860er Jahren zu einer Regionalmacht heranwuchs, engagierte es sich immer stärker in der Herzegowina. In dieser unsicheren Region plante Serbien als auch Montenegro einen Aufstand für ganz Bosnien zu entfachen, um so eine Angliederung an einen oder beide serbischen Staaten zu erzwingen.

1875 trugen Serbien und Montenegro erheblich zu einem neuerlichen Aufstand vorrangig unter Orthodoxen in der östlichen Herzegowina bei, den osmanische Truppen kaum mehr unter Kontrolle bringen konnten. Ein Jahr später erhoben sich auch bulgarische Revolutionäre gegen das Osmanische Reich. Serbien und Montenegro erklärten der Hohen Pforte den Krieg, wobei sie nur Russlands Kriegseintritt vor der Niederlage rettete. Als das Russländische Reich im Frühjahr 1878 im Separatfrieden von San Stefano ein riesiges, unter russischer Kontrolle stehendes Bulgarien aus der Taufe hob, zwang es die übrigen Großmächte allen voran Österreich-Ungarn zum Handeln. Das vermeintliche

Mächtegleichgewicht war aus Wiener Perspektive zu sehr in Richtung Petersburgs verschoben worden. Der daraufhin einberufene Berliner Kongress revidierte die in San Stefano festgelegten Grenzen und den Status Bulgariens, entließ Serbien, Montenegro und Rumänien in die volle Unabhängigkeit und übergab Bosnien-Herzegowina der Verwaltung Habsburgs. Damit wurde 1878 eine erste Lösung der Orientalischen Frage gefunden, die seit Jahrzehnten in der Herzegowina ausgetragen worden war und für die sie strategische Verhandlungsmasse geliefert hatte. Habsburg expandierte in eine Region, aus der es seine Großmachtstellung bedroht sah, begradigte die eigenen Grenzen und trat damit gewissermaßen eine Flucht nach vorn in Richtung seiner ärgsten Kontrahenten – Russland und den slawischen Nationalismen – an.

Raum und Bevölkerung

Die Herzegowina wurde und wird unterschiedlich verortet, auch da sie kulturhistorisch, politisch als auch kirchenadministrativ verstanden werden kann. Mit den Grenzverschiebungen des 19. Jahrhunderts schrumpfte die osmanische und später habsburgische Herzegowina im politischen und damit auch kirchlichen Sinne im Osten und Nordosten: In den 1850er Jahren verlor das Osmanische Reich die Gebiete um Grahovo an Montenegro, 1878 weitere Teile am Unterlauf des Flusses Piva und rund um die Stadt Nikšić. Bis heute nennt man diese Regionen im westlichen Montenegro auch Alte Herzegowina (Stara Hercegovina). Die sich im Norden daran anschließenden Gebiete zwischen den Flüssen Tara und Lim, der sogenannte Sandžak von Novi Pazar, waren in den 1870er Jahren vom Vilayet Bosnien abgetrennt wurden. Dabei gehörten die beiden westlichen Bezirke des Sandžaks – Plevlje (Taslica) und Prijepolje – weiter zur Metropolie Zahumlje-Herzegowina mit Sitz in Mostar. 1878 wurden die Gebiete des Sandžaks zwar militärisch von Habsburg besetzt, sie verblieben jedoch unter osmanischer Zivilverwaltung. Zur Vereinfachung dieser hoch komplizierten Regelungen trennte man die orthodoxen Kirchenbezirke Plevlje und Prijepolje daraufhin 1894 von der Diözese Zahumlje-Herzegowina ab.[56] Weiter waren auch die zum politischen Kreis Sarajevo gehörigen Bezirke Čajniče und Foča Teil der Metropolie von Mostar, wodurch man sie bis heute eher zur Ostherzegowina zählt. Andererseits gehörte weit im Nordwesten der Herzegowina, außerhalb des politischen Kreises Herzegowina, auch die Kleinstadt Županjac/Duvno zur serbisch-orthodoxen Diözese von Mostar.

Die Eparchie Zahumlje-Herzegowina liefert neben dem kleineren politisch-administrativen Kreis Mostar den Rahmen für diese Untersuchung. Das Bistum

56 Die Bezirke Plevlje (Taslica) und Prijepolje im Sandžak von Novi Pazar gingen jurisdiktionell und administrativ an die Eparchie Raška-Prizren.

umfasste 1878 etwa 74 Kirchgemeinden mit etwa 80.000 Gläubigen, einschließlich von 15 Gemeinden im Sandžak von Novi Pazar. Aufgrund des jährlichen Bevölkerungswachstums von etwa drei Prozent und trotz der dauerhaft großen Auswanderung von Serbisch-Orthodoxen, vor allem nach Nordamerika, umfasste die 1894 verkleinerte Eparchie um 1900 bereits rund 100.000 Gläubige in 55 Kirchgemeinden. Bis zum Ersten Weltkrieg stiegen die Gläubigenzahlen weiter auf über 118.000 an, wobei die Eparchie dann nur noch in 53 Gemeinden organisiert war.[57] Über vier Jahrzehnte wuchs damit die Zahl der Gläubigen um fast die Hälfte, die Zahl der Pfarrgemeinden verringerte sich jedoch um etwa ein Zehntel.

Im Kreis Mostar, der Herzegowina im politischen Verwaltungssinne, lebten zu Beginn der habsburgischen Verwaltung ungefähr je ein Drittel Katholiken, Muslime und Orthodoxe. Die Katholiken machten etwas mehr, Muslime etwas weniger als ein Drittel aus (K:M:O=7:5:6). Hinzukamen wenige hundert Juden, die fast ausschließlich in Mostar lebten.[58] Bis 1910 verschob sich das zahlenmäßige Verhältnis der drei großen Glaubensgemeinschaften zugunsten der Katholiken und zuungunsten der Muslime (K:M:O=11:6:9). Dies lag an der zahlenmäßig stärksten Auswanderung der Muslime, vornehmlich in das Osmanische Reich, wobei auch Orthodoxe zahlreich auswanderten. Nur bei Katholiken überwog die Einwanderung unter habsburgischer Verwaltung gegenüber der Auswanderung. Die ländlichen Subregionen der Herzegowina waren durchschnittlich weniger religiös gemischt als die Städte – ein typisches Phänomen nicht nur des Balkans. Dabei wies die bosnisch-herzegowinische konfessionelle Karte einige Besonderheiten auf. Hier gab es deutlich mehr konfessionell gemischte Gebirgsregionen als andernorts. Besonders im Popovo Polje gab es konfessionell stark gemischte Dorfgemeinschaften. Die allermeisten Dörfer wiesen dennoch eine übergroße Mehrheitsreligion auf und nur eine zahlenmäßige unbedeutende Minderheit. Aufgrund dessen vergleicht man die konfessionelle Karte Bosniens immer wieder mit einem Leopardenfell, das zwar auf den ersten Blick bunt erscheint, dessen unterschiedlich große Farbflecken aber meist auf *eine* Glaubensgemeinschaft in deutlicher Konzentration hinweisen.

Die große Mehrheit der herzegowinischen Orthodoxen lebte im östlichen Teil des Landes. Die Region um Bileća wies die höchsten orthodoxen Bevölkerungsanteile in ganz Bosnien-Herzegowina auf – über 80 Prozent.[59] Die Muslime lebten in der Herzegowina vor allem in den Städten sowie in Dörfern ent-

57 Daten entnommen und berechnet auf Basis der Schematismen der Eparchie ZH von 1890, 1900, 1906 und 1912. Zur Abtrennung der Protopresbyterate Plevlje und Prijepolje: - *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 520.

58 Die Herzegowina hatte stets den geringsten jüdischen Bevölkerungsanteil aller Kreise in Bosnien-Herzgowina. Volkszählung BuH (1895) XXI.

59 Zu den Zahlen vgl. die habsburgischen Volkszählungen in Bosnien-Herzegowina von 1879, 1885, 1895 und 1910.

lang der Neretva, der Drežnica und um Mostar und Trebinje. Die allermeisten Katholiken siedelten in der Westherzegowina, jenseits der Neretva. Hier lebten sie mit Ausnahme der Städte beinahe unter sich. In den westherzegowinischen Städten gab es erhebliche muslimische Bevölkerungsanteile, orthodoxe Gemeinden jedoch nur in Ljubuški und Županjac/Duvno. Dabei existierten auch östlich der Neretva katholische Gemeinden – vor allem in und um Stolac und Ljubinje.[60] Die serbisch-orthodoxe Landbevölkerung siedelte, wie die katholische auch, überwiegend als absolute lokale Bevölkerungsmehrheit. Städtische Orthodoxe befanden sich dagegen zahlenmäßig bis auf Bileća und Gacko in einer Minderheitensituation gegenüber Muslimen und in der Westherzegowina gegenüber Katholiken.[61]

Die Herzegowina ist historisch geprägt von der wechselnden Grenzlage zwischen Rom und Konstantinopel; zwischen kroatischen, serbischen und bosnischen Herrschaftsbildungen, zwischen dem Osmanischen Reich, Venedig, Ragusa, Montenegro und Habsburg. Die Herzegowina war und blieb eine relativ schwer zugängliche, karge Gebirgsregion, insbesondere ihr vorrangig orthodox besiedelter östlicher Teil. Sie lag und liegt in direkter Nachbarschaft zum sich deutlich unterscheidenden dalmatinischen Mittelmeerraum sowie zum sozial sehr ähnlichen, dafür politisch differenten Montenegro im Osten. Diese Faktoren bedingten eine große und dauerhafte religiöse Vielfalt, wirkungsvolle und häufige äußere Einflüsse, Kriege und Aufstände, vergleichsweise große Armut, geringe Bildung bei gleichzeitig anhaltend starkem Austausch von Menschen, Gütern und Ideen. Seine nahe, periphere und strategisch bedeutende Lage gegenüber Dalmatien, Bosnien und Montenegro; Sarajevo, Kotor, Cetinje und Dubrovnik machte das Land hinter den Bergen dauerhaft zu einem zu erschließenden Raum, zum Hinterland. Hinterland knüpft dabei weniger an die immer wieder Ivo Andrić zugeschriebene Metapher für Bosnien als *Dunklem Vilajet* (*tamni vilajet*), sondern eher an Ivan Lovrenovićs eigentümliches, vielfältiges und abgelegenes *Binnenland (unutarnja zemlja/terra interior)*.[62]

60 Ende der 1880er Jahre zählte die Diözese Trebinje-Mrkan rund 12.500 Gläubige, davon 8800 in den Bezirken Stolac, 3100 in Ljubinje, 500 in Trebinje und rund 150 in Bileća. Chef der LR, David, an GFM 26.9.1888; ABH, ZMF PrBH 789/1888.

61 Volkszählung BuH (1895) und (1910). Städte hatten in der Herzegowina oft deutlich weniger als 2000 Einwohner. So zählte um 1895 Gacko 900 Einwohner, Bileća 600, Trebinje 1300 oder Konjic 1800.

62 Vgl. *Lovrenović*, Ivan: Unutarnja zemlja. Kratki pregled kulturne povijesti Bosne i Hercegovine. Zagreb 1998.

1.4 Habsburgische Herrschaft in Bosnien-Herzegowina

Um den religiösen Wandel von orthodoxen Serben unter habsburgischer Verwaltung zu verstehen, sollte man sich zuvor den Anspruch des neuen Staates verdeutlichen, Bosnien-Herzegowina schnell und tiefgreifend in den Reichsverband zu integrieren und zu modernisieren. Die bestehenden sozialen Verhältnisse sollten dabei geordnet, nicht aber grundsätzlich verändert werden. Die angenommene Strukturierung der Gesellschaft in religiösen Gruppen sollte aufrecht erhalten, ja gestärkt werden: Zum einen, um damit Nationalismus und Separatismus zu verhindern und zum anderen, um das Land einem imperialen Herrschaftsmodell folgend zentral verwalten zu können.

Imperiales Selbstverständnis gründet häufig auf einer politischen oder kulturellen Mission. Die Vorstellung einer distinkten, eigenen Zivilisation dient Imperien oft als Zweck und Rechtfertigung ihrer Herrschaft. Für Habsburg zeigte sich dies auch an seinem Herrschaftsanspruch in Bosnien. Hier war Österreich-Ungarn von Beginn an vom Gedanken einer Kulturmission geleitet.[63] Diese fusste auf der Überzeugung der eigenen aufgeklärten Modernität gegenüber der gesellschaftlichen Rückständigkeit des ehemals osmanischen, orientalischen Bosniens und seiner Bevölkerung. Für die schnelle Integration und tiefgreifende Modernisierung Bosniens ersannen imperiale Eliten Reformen für beinahe alle Bereiche der Gesellschaft: Verkehr und Infrastruktur, Zivil- und Militärverwaltung, Wirtschaft, Justiz und Steuerwesen sollten von grundlegend neuen Regelsystemen strukturiert und modernisiert werden.

Politische Konzepte wie der Nationalismus, in Form des kroatischen, vor allem aber des serbischen Nationsgedankens, galten von Anfang an als massive Bedrohung der herrschaftlichen Ordnung und Staatsräson Habsburgs. Diese galt es zu verhindern oder zumindest entschieden zu bekämpfen. Die staat-

63 Zum Begriff der Kulturmission bzw. Zivilisierungsmission Habsburgs in Bosnien: *Donia*: Islam under the double eagle 14; *Ders.*: The Proximate Colony. Bosnia-Herzegovina under Austro-Hungarian Rule. In: Kakanien revisited (2007); *Okey*, Robin: Taming Balkan nationalism. The Habsburg »Civilizing Mission« in Bosnia, 1878–1914. Oxford 2007; *Furat*, Ayşe Zişan: A cultural transformation project. Religious and ecudational policy of the Austro-Hungarian Empire in Bosnia (1878–1918). In: *Ders./Er*, Hamit (Hg.): Balkans and Islam. Newcastle upon Tyne 2012, 63–84.

Jürgen Osterhammel begreift die Zivilisierungsmission allgemein als das »wichtigste Ideologem imperialer Rechtfertigung«. Ähnlich sieht Herfried Münkler in der Mission einer weltgeschichtlichen Aufgabe, »die kosmologische oder heilsgeschichtliche Bedeutung für das Imperium reklamierte«, eines der konstitutiven Merkmale sowie Zweck und Rechtfertigung der Existenz von Imperien. *Osterhammel*, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte der Welt im 19. Jahrhundert. Bonn 2010, 1259; *Münkler*, Herfried: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Bonn 2005, 132. Ähnlich zum Missionsgedanken imperialer Herrschaft: *Barkey*: Empire of difference 13.

lichen Reformansätze stellten eine konservative Modernisierung dar, welche sich bemühte, moderne infrastrukturelle, juristische und administrative Strukturen zu begründen, die der Bevölkerung jedoch moderne politische Konzepte wie Partizipation, aber besonders Nation, so lang als möglich verwehren wollte. Die Herausforderungen waren aus Sicht habsburgischer Eliten vielfältig: die Verbreitung des serbischen und kroatischen Nationalismus unter Katholiken und Orthodoxen galt es zu bremsen; und die Muslime mussten vor der Wahl zwischen beiden Nationalismen bewahrt werden. Aus diesem Grund betrachtete es Wien als unumgänglich, die Bevölkerung in Form von strukturierten, hierarchisierten und zentral kontrollierbaren Glaubensgemeinschaften zu integrieren. Damit sollten zugleich die religiösen Eliten als vermeintlich konservativere und damit der Monarchie loyalere gegen säkular orientierte Wirtschafts- und Bildungseliten gestärkt werden, von denen sich der politische Partizipation verweigernde Staat stärker in Frage gestellt sah. Mit staatlicher Kooptation, Stärkung und Kontrolle der religiösen Eliten glaubten habsburgische Politiker, noch am ehesten Vergemeinschaftungen in nationalen Kollektiven bremsen zu können.

An der Modernisierung, Strukturierung und Zentralisierung der Glaubensgemeinschaften in Bosnien zeigte sich am deutlichsten, was Alexander Motyl in seiner Imperiumsgeschichte als *Nabe-Speiche*-Modell bezeichnete und andere Historiker als plurale Machtbeziehungen zwischen Zentrum und unterschiedlichen Peripherien beschrieben. Das Modell von Motyl hat dabei den Vorteil zu verdeutlichen, wie imperiale Eliten danach strebten, Machtbeziehungen zwischen Zentrum und peripheren Eliten aufzubauen und damit gleichzeitig deren Assoziierung (oder Vergesellschaftung) untereinander – um im Bild zu bleiben, die Bildung einer *Felge* oder eines *Rades* – zu verhindern.[64]

Die innerhalb Bosnien-Herzegowinas verkirchlichten, konfessionalisierten Glaubensgemeinschaften sollten auch von religiösen und politischen Außenzentren isoliert werden.[65] Imperiale Herrschaft stützte sich im Habsburger Reich wie etwa auch im Russländischem oder Osmanischen Reich in entscheidendem Maße auf religiöse Organisationen – ihre Verwaltungsstrukturen und Legitimierungen. Über die Stärkung und Kontrolle religiöser Organisationen regelte Habsburg einen Großteil der Verwaltung seiner Untertanen, gerade der als

64 *Motyl*, Alexander J.: Imperial ends. The decay, collapse, and revival of empires. New York 2001, 12–20; vgl. zum imperialen »hub-and-spoke network structure, where the rim is absent« *Barkey*: Empire of difference, 9–15, hier 9.

65 *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 46; *Velikonja*: Religious separation and -politcal intolerance 124. Österreich-Ungarn unterschrieb in diesem Sinne auch im Juni 1882 mit Serbien eine geheime Konvention, in der sich Belgrad verpflichtete von jeglicher politischer, religiöser oder anderer Propaganda in Bosnien-Herzegowina abzusehen. *Imamović*: Pravni položaj 85 f.

rückständig betrachteten in Bosnien.[66] Die dabei massiv von Seiten des Staates betriebene Konfessionalisierung, Verkirchlichung und Standardisierung religiösen Lebens und seiner Verwaltung griff vor allem bei Orthodoxen und Muslimen in bislang unbekanntem Maße in die inneren Verhältnisse der Glaubensgemeinschaften ein, wogegen sich nach wenigen Jahren zunehmend Widerstand formierte, den Wien und Budapest bald kaum mehr ignorieren konnten und für die nach Jahren eine Lösung gefunden werden musste.

Obwohl Politik keineswegs der einzige und selten stärkste Motor religiösen Wandels ist, wirkten die habsburgischen imperialen Verwaltungs- und Loyalitätslogiken entscheidend auf die Veränderung von orthodoxem Glauben auch in teils entlegenen Gebirgsregionen der Herzegowina. Dabei waren es oftmals auch Reaktionen von Bevölkerungsgruppen auf vermeintliche Regierungspläne, die die Bedeutung von Glauben als Vorstellung und Praxis, Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung veränderten. Anhand von Alltag und Organisation wird den Verläufen religiösen Wandels im Folgenden nachgegangen.

66 *Schulze Wessel*, Martin: Religion, politics and the limits of imperial integration. In: -*Leonhard*, Jörn/*Hirschhausen*, Ulrike von (Hg.): Comparing empires. Encounters and transfers in the long nineteenth century. Göttingen 2011, 337–358.

2. Religiöser Alltag

2.1 Religiöse Feiern

Alltagsleben ist in seiner materiellen und immateriellen Kultur voll von religiösen Bezügen.[1] Um ein Bild religiösen Alltagslebens der serbisch-orthodoxen Christen in der Herzegowina unter österreichisch-ungarischer Verwaltung zu zeichnen, untersuche ich die wichtigsten zeitlichen, räumlichen und sozialen Kristallisationspunkte kollektiven religiösen Lebens. Dabei betrachte ich religiöse Feiern vorrangig im ländlichen Raum, in dem die übergroße Mehrheit der Orthodoxen der Herzegowina lebte. Ich frage nach den Orten und Zeiten, den realen und imaginierten Kollektiven sowie den immanenten und transzendenten Bezügen der religiösen Feiern: Wann fanden religiöse Rituale eher im Rahmen der Familie, der Nachbarschaft, der Kirchgemeinde oder in Gruppen aus der weiteren Umgebung statt? Wann bildeten sich dabei multireligiöse Gruppen? Wie waren die rituellen Rollen in den feiernden Kollektiven verteilt und wer leitete welche rituellen Feste? Wie gestalteten sich die Transzendenzbezüge? Welche Feiern waren die wichtigsten und wie veränderte sich ihr Stellenwert? Wo hatte außerdem die Trennung zwischen Heiligem und Profanem eine soziale Bedeutung? Diese Fragen spannen das Spektrum gemeinschaftlichen religiösen Lebens in einem vorrangig ländlichen, religiös vielfältigen Raum auf. Dabei werden unter dem Einfluss der neuen und intensivierten staatlichen als auch kirchlichen Verwaltung die Bereiche religiösen Wandels deutlich.

Die Feier des Familienpatronats – die *slava*

Der primäre kollektive Rahmen und Ort der allermeisten religiösen Feste war die Familie. Sie war es, die einschließlich ihrer Ahnen, lebenden Angehörigen und zukünftigen Nachkommen das vorgestellte und reale Subjekt, Kollektiv und Bezugsobjekt der wichtigsten Feiern darstellte. Das größte und bedeutendste rituelle Fest im Leben der serbisch-orthodoxen Landbevölkerung war die *slava*, die Feier des christlich benannten Familien- oder Hauspatrons.[2] Einmal

1 Vgl. u. a. *Graf*: Die Wiederkehr der Götter 33; *McGuire*, Meredith B.: Lived religion. Faith and practice in everyday life. Oxford 2008, 13.

2 Vgl. *Čajkanović*: Mit i religija 223; 419; *Dučić*: Istorija SPC 269; *Kaser*, Karl: Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan. In: Historische Anthropologie 1/1 (1993), 93–122,

im Jahr feierte jede Großfamilie ihre je eigene *slava*. Dazu kamen an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen zahlreiche Gäste (*zvanici*) aus der weiteren Familie und der Nachbarschaft zusammen. Der Hausherr agierte als Stellvertreter der Familie und leitete die Feier.[3] Gemeinsam mit den sozial und rituell wichtigsten Gästen der Feier sprach er im Verlauf des Festes wiederholt ritualisierte Segensworte, sogenannte *zdravice*.

Die serbische ethnographische und religionssoziologische Forschung ist voll von Beschreibungen und Analysen dieses Festes.[4] An dieser Stelle soll dabei danach gefragt werden, welche Gruppen unter wessen Leitung feierten, wer dem Fest Ende des 19. Jahrhunderts welche Bedeutungen zuwies und wie, wann und warum man versuchte das Fest zu reformieren.

An den *slava*-Feiern nahmen orthodoxe Priester hier und da teil, sie waren für sie aber nicht von zentraler Bedeutung. Wesentlich wichtiger waren die Gäste der nahen und fernen Verwandtschaft, aus der Nachbarschaft sowie Freunde der Familie. So feierte man häufig religiös gemischt, erbat und erteilte Segen für die Familie, tafelte, sang und tanzte. Die Gastfreundschaft drückte eine enge Beziehung aus, da von den Gastgebern erwartet wurde, auch die *slava*-Feiern ihrer Gäste zu besuchen.[5] Die zahlreichen Feiergäste und Mitglieder der Familie festigten durch die mehrtägige Feier den inneren Zusammenhalt der Familie.[6] Auch galten natürlich die Ausgestaltung der Feier und die Zahl der Gäste als Gradmesser für die Stellung der Familie in der lokalen Gemeinschaft. Die *slava*-Feier stabilisierte so die innere Struktur der Familie und ihre Außenbeziehungen zur Nachbarschaft und zur lokalen Religionsgemeinschaft.

Der gemeinsame Hauspatron war das heilige Symbol der kollektiv lebenden und wirtschaftenden Familie, für die patrilineare Abstammung, patriarchale Ordnung und Patrilokalität eine wichtige Rolle spielte. Dabei gab es im

hier 96. Peter T. Alter bezeichnet die *slava* treffend als den Kristallisationspunkt der Volksreligiosität. Das Fest galt ihm zudem als ein Zeichen für den dezentralen Charakter der Serbisch-Orthodoxen Kirche. *Alter*, Peter T.: Nineteenth-century Serbian popular religion. The millet system and syncretism. In: Serbian studies 1–2/9 (1995), 88–103, hier 96.

3 Häufig wurde der Hausherr der *slava*-Feier in kirchlichen Quellen auch als *kršnjak* (Täufling) oder *svečar* (Jubilar) bezeichnet.

4 Hier nur einige ausgewählte Beispiele: *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 166–174; *Bandić*: Carstvo zemaljsko 239–254; *Čajkanović*: Mit i religija; *Nedeljković*, Mile: Slava u Srba. Beograd 1991; *Kalezić*, Dimitrije M.: Krsne slave u Srba. Beograd 1992.

5 Vgl. *Bandić* & *Radulović*: Narodno pravoslavlje 67.

6 Die meisten ethnologischen Arbeiten sprechen von einem dreitägigen Fest. *Dučić*: Istorija SPC 270; *Dučić*, Stevan: Život i običaji plemena Kuča. Beograd 1931, 243; *Mitrović*, Aleksandar: Krsno ime nije ni patarenskog, ni srpskog, ni pravoslavnog postanka. In: GZMBH 24 (1912), 391–396; *Grđić-Bjelokosić*, Luka: Iz naroda i o narodu. Beograd 1985, 22. Đurić-Kozić spricht für die südöstliche Herzegowina auch von vier bis fünf Tage dauernden Festen. *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 497. Vuk Karadžić bezeichnete die Herzegowina als einen Raum besonders langer und ausschweifender *slava*-Feiern: *Karadžić*, Vuk Stefanović: Srpski rječnik, istumačen njemačkijem i latinskijem riječima. Beograd 1898, 306.

ländlichen Raum der Herzegowina grundsätzlich zwei Typen von Familien – zum einen eine komplexe Hausgemeinschaft, die *zadruga* oder oft auch schlicht *kuća* (Haus),[7] und zum anderen die Kernfamilie (*inokosna porodica/inokoština*).[8] Joel Halpern definierte die *zadruga* als eine Verwandtschaftseinheit von mindestens zwei Kernfamilieneinheiten, die gemeinsam wohnen und arbeiten und die die Ressourcen des Haushalts kollektiv nutzen und kontrollieren. Gewöhnlich waren die Vorstände der Kerneinheiten und die anderen Mitglieder der *zadruga* hauptsächlich patrilinear miteinander verwandt.[9] Neben der komplexen *zadruga* gab es die erwähnte Kernfamilien aus Vater, Mutter und ihren gemeinsamen Kindern. Familien, die ein gemeinsames Patronat feierten und in einer Region siedelten, gehörten häufig einer Bruderschaft (*bra[t]stvo*) an – einem mehr oder minder engen Verband von Familien, die ihre Herkunft auf denselben männlichen Ahnen zurückführten.[10] Es gab zudem Bruderschaften, die gemeinsam einen Stamm (*pleme*) bildeten, sich also auf einen weiter zurückliegenden Ahnherren beriefen. Nur die alteingesessenen Familien der Ostherzegowina ordneten sich in die Konzepte von Bruderschaften und Stämmen ein und nutzten sie als ehrenhaften Ausweis ihrer Abstammung.[11] Seit den 1880er Jahren vermischten Orthodoxe dabei zunehmend die Begriffe Bruderschaft und Stamm und benutzten sie undifferenziert und synonym füreinander. Auch daran zeigte sich ein fortschreitender Bedeutungsverlust von patrilinearen Kollektiven, aus denen sich kleinere familiäre Gruppen bildeten.

Nach den Erhebungen des Juristen, Historikers und Soziologen Valtazar Bogišić[12] aus Cavtat zählten in den 1870er Jahren in der östlichen Herzegowina die

7 Zur Diskussion um die Bezeichnungen, Charakteristiken und die Verbreitung unterschiedlicher Familienformen auf dem Balkan: *Kaser*, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur. Wien 1995, 36–60. Vgl. auch *Mitterauer*, Michael: Die Familie als historische Sozialform. In: *Mitterauer*, Michael/*Sieder*, Reinhard (Hg.): Vom Patriarchat zur Partnerschaft. München 1991, 21–45, hier 35–39.

8 *Bogišić*, Valtazar: O obliku nazvanom inokoština u seoskoj porodici Srba i Hrvata. In: *Ders.*: Izabrana djela. Knj. 6: Članci i rasprave. Familija i nasljedstvo. Beograd, Podgorica 1999, 137–166.

9 *Halpern*, Joel Martin: Life course. A Balkan perspective. In: *Kertzer*, David I. (Hg.): Family relations in life course perspective. Greenwich/Connecticut 1986, 211–235, hier 219.

10 Vgl. *Novaković*, Stojan: Krsna imena. Napomene za nova ispitivanja. In: Karadžić. List za srpski narodni život, običaje i predanje 6–7/2 (1900), 103–112, hier 104; *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 495–497; *Karadžić*: Srpski rječnik (1898) 40; *Erdeljanović*, Jovan: Kuči, Bratonožići, Piperi. Beograd 1981, 203–210.

11 *Bogišić*, Valtazar: Izabrana djela. Knj. 4: Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji. Beograd, Podgorica 1999, 78–80.

12 Valtazar (Baltazar) Bogišić (1834–1908) führte in den 1870er Jahren rechtshistorische Forschungen in dalmatinischen, herzegowinischen, montenegrinischen und albanischen Gebieten durch. Er fragte vor allem nach Familienformen, Verwandtschaft, Teilung von Familien, Erbschaft, Strafrecht, Blutrache und deren Befriedung. Zur Entstehung und Durchführung seiner Erhebungen vgl. *Nikčević*, Tomica: Predgovor. In: *Bogišić*: Izabrana djela (4) 13–26. Zu seiner Person und seiner geistesgeschichtlichen Verortung vgl. *Roksandić*, Drago/

meisten Familien 10–20 Angehörige, nur ein kleiner Teil der Familien weniger, einige jedoch bis zu 40 Mitglieder.[13] Somit machten in der Herzegowina über die Hälfte der orthodoxen Familien komplexe Hausgemeinschaften aus, die mehrere Kernfamilien umfassten.[14] Nach dem Ethnologen Jevto Dedijer, der ebenfalls Ende des 19. Jahrhunderts in der Herzegowina forschte, lebten große und komplexe patrilineare Familienverbände in der Herzegowina vorrangig im nordöstlichen Teil.[15] Komplexe Familien und Kernfamilien unterschieden sich dabei vor allem in der Größe ihrer Mitglieder und weniger im Verständnis von materiellem und ideellem Besitz, der in beiden Fällen kollektiv verstanden wurde.[16]

Feierten ganze Dörfer das gleiche Patronat, war dies oft ein Hinweis auf die verwandtschaftlichen Verbindungen der Familien in der väterlichen Linie. Es gab allerdings auch Fälle, in denen zugezogene Familien aus sozialen und ökonomischen Gründen lokal übliche Patronate übernahmen oder sie zusätzlich zu ihren ererbten Feiern begingen.[17] Hauspatrone verdeutlichten zum einen die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer patrilinear begriffenen Abstammungsgruppe. Sie zeigen zum anderen aber auch, dass Patronate flexibel gewählt und Ahnenkulte auch aktiv neu gestiftet werden konnten.

Max Weber betonte den Zusammenhang zwischen häuslichen Ahnenkulten und patriarchalen Strukturen familiärer Gemeinschaften. In der Stärke des Haus- und Ahnenkultes zeigte sich für ihn eine strukturelle Schwäche des organisierten Priestertums.[18] Niklas Luhmann wies in *Religion der Gesellschaft* in

Janković, Dragoslav (Hg.): Baltazar Bogišić i njegovo doba u intelektualnohistorijskoj perspektivi. Zagreb 2012; *Zimmermann*, Werner Gabriel: Valtazar Bogišić 1834–1908. Ein Beitrag zur südslavischen Geistes- und Rechtsgeschichte im 19. Jahrhundert. Wiesbaden 1962.

13 Nach Angaben von Bogišićs Informanten hatten um 1870 die größten orthodoxen Familien in der Herzegowina bis zu 40 Mitglieder. Sie machten etwa 5 % der Familien aus. Ein Viertel der Familien umfasste etwa 20 Mitglieder und rund 40 % 10–15 Mitglieder. Der Rest der Familien zählte weniger als 10 Mitglieder. *Bogišić*: Izabrana djela (4) 30, 48. Ähnliche Zahlen auch bei: *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 137. Nach den in den 1930er Jahren gesammelten Daten zählten die größten Familien in der südöstlichen Herzegowina bis zu 30 Mitglieder, wobei unklar blieb welchen Anteil solche Familien ausmachten. Zumindest verkleinerten sich damit die größten Familienverbände von den 1870ern bis in die 1930er Jahre. *Mićević*, Ljubo: Život i običaji Popovaca. Beograd 1952, 130.

14 *Bogišić*: Izabrana djela (4) 129–137.

15 *Dedijer*, Jevto: Hercegovina. In: *Ders./Đurić-Kozić*, Obren/*Filipović*, Milenko S./*Mićević*, Ljubo (Hg.): Hercegovina. Antropogeografske studije. Gacko 2010, 7–453, hier 138.

16 *Miler*, Ernest: Die Hauskommunion der Südslaven. In: Jahrbuch der Internationalen Vereinigung für Vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin 3 (1898), 199–222, hier 215 f.

17 *Đorđević*: Naš narodni život (1923) 49; *Mihić*, Ljubo J.: Ljubinje sa okolinom. Ljubinje 1975, 834; *Puljić*, Mato: Pučka religioznost na tlu trebinjske biskupije. In: *Puljić*, Ivica (Hg.): Tisuću godina trebinjske biskupije. Sarajevo 1988, 199–207, hier 201.

18 *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 326. Karl Kaser kommt aus historisch-anthropologischer Sicht zu ähnlichen Befunden: »Auffallend ist, daß in Gebieten mit großer Bedeutung von Patrilinearität der Verehrung der männlichen Ahnen hohe Bedeutung zukommt.

eine ähnliche Richtung. Zum Verhältnis von religiöser Organisation und traditionaler Kultpraxis im Mittelalter schrieb er:

> [Religiöse] Organisation vermittelt zwischen der religiösen Sinngebung […] und der täglichen Praxis spezifisch religiösen Verhaltens. Sie tritt damit (auch wenn sie Kulte veranstaltet) an die Stelle, die in der alten Welt die Kulte eingenommen hatten – sei es als Ahnenkulte in den Familien, sei es als gesellschaftlich institutionalisierte Rituale.[19]

Mit der Einnahme der Stelle eines Kultes durch eine religiöse Organisation meinte Luhmann konkret, dass ihre Experten die traditionellen Experten verdrängten und ersetzten. Weber und Luhmann hoben damit die Verknüpfung von familiären und traditionalen gegenüber außerfamiliären und organisierten religiösen Kulten hervor. Damit stellten sie einen Zusammenhang zwischen dem Wandel von familiärer zu außerfamiliärer Kultpraxis und der parallelen Entwicklung von religiöser Organisation her. Die von Weber als synchron und interdependent bezeichneten Strukturphänomene von Patriarchalität, religiösem Ahnenkult und einer schwach organisierten Priesterschaft stechen in der Herzegowina geradezu ins Auge. Die religiöse, rituelle Verehrung der Ahnen und die patriarchal strukturierten Hausgemeinschaften stützten sich gegenseitig und boten religiösen Experten von außerhalb der Familien nur geringe Möglichkeiten einer Beeinflussung.

Die Hauspatronsfeier hatte unter der slawischen Bevölkerung regional verschiedene Bezeichnungen: Man sprach von der *slava* (Feier > *slaviti* – feiern, verehren), *krsno ime* (Taufname) oder *krsna slava* (Tauffeier), *sveti/svetac/sveto* (Heiliger, Heiliges), *slavlje/blag dan* (Feier) oder *služba/sluga* (Dienst).[20] Die Bezeichnung der Feier beinhaltete oft eine Erklärung ihrer Herkunft. Vuk Karadžić behandelte die Hauspatronsfeier in seinem serbischen Wörterbuch von 1818 und den nachfolgenden Auflagen bis 1898 unter dem Lemma ›*krsno ime*‹ (Taufname) und verwies unter ›*slava*‹ auf ersteres.[21] In der Herzegowina schrieben Geistliche in den allermeisten Fällen über die Feier als Taufname (*krsno ime*) oder Tauf-*slava* (*krsna slava*), wobei es durchaus möglich scheint, dass die Bezeichnung unter Verwendung des Begriffes ›Taufe‹ den christlichen Ursprung und Charakter der Feier hervorheben sollte. Karl Kaser vermutete, dass die Be-

Dies trifft speziell auf die westlichen Balkangebiete zu, wo vorchristlicher Ahnenkult in verchristlichter Form der jährlichen Hauspatronsfeier bis heute ausgeübt wird.« *Kaser*, Karl: Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900). Wien 2000, 192.

19 *Luhmann*: Die Religion der Gesellschaft 227.

20 Vgl. *Dučić*: Istorija SPC 268; *Puljić*: Pučka religioznost 200. *Grubač*, Svetozar: Krsno ime ili slava. In: Istočnik 11–12/18 (1904), 164–169, hier 165; *Kalezić*: Krsne slave u Srba 4.

21 Vgl. das Lemma ›*krsno ime*‹ (Taufname) in der ersten und dritten Ausgabe des serbischen Wörterbuchs: *Karadžić*, Vuk Stefanović: Srpski rječnik, istolkovan njemačkim i latinskim riječma. (Wolf Stephansohn's Deutsch-Serbisch-Lateinisches Wörterbuch). Wien 1818, 790; *Ders.*: Srpski rječnik (1898) 306.

zeichnung *slava* erst mit der Entwicklung des Schulwesens im 19. Jahrhundert in Serbien in Gebrauch kam und ursprünglich nur von der Taufnamensfeier die Rede war.[22] Mir erscheint dagegen die Bezeichnung *slava* als die ältere, da sie schlicht die wichtigste Feier bezeichnete. Im Begriff der Taufnamensfeier (*krsno ime/krsna slava)* lag bereits eine christliche Ursprungserklärung der Feier, dass nämlich die heidnischen Urahnen der Familien am Tag ihrer Taufe den Namen des Tagespatrons als Schutzheiligen übernommen hätten.[23] Obwohl Historiker, Ethnologen und sogar Geistliche schrittweise ab den 1880er Jahren diese Erklärung verwarfen und den Ursprung vielmehr in vorchristlichen Feiern slawischer Hausgötter oder römischer Herdgeister sahen,[24] war und ist sie bis heute weit verbreitet. Welche Bezeichnung in der Herzegowina die ältere war und welche eine kirchlich christianisierte Form darstellte, lässt sich jedoch nicht sicher klären. Ich verwende den bis heute am weitesten verbreiteten Namen *slava* als Analysebegriff, benutze aber jeweils auch die unterschiedlichen Quellenbegriffe wie Taufname und Tauf-*slava*.

Stärkeren Einfluss auf das religiöse Leben der Gläubigen begann die orthodoxe Kirchenhierarchie in der Herzegowina erst nach Ablösung des phanariotischen Bischofs Ignatije im Jahre 1888 zu gewinnen. Sein zweiter Nachfolger, Bischof Serafim, war sich der zentralen Bedeutung der *slava*-Feier im orthodoxen Volk bewusst. Neben einer ganzen Reihe von Reformen forderte er bereits im Juni 1889, die Gemeindepfarrer sollten genaue Beschreibungen der *slava*-Feier sowie Listen über die von den Familien gefeierten Heiligen erstellen.[25] Serafim schrieb, er wolle damit »aus der Mitte des serbischen Volkes sammeln, was da heilig, schön und gut ist, und das sind eben die serbischen volkstümlichen Taufnamen [, die *slava*-Feiertage].«[26] Bildreich erläuterte er die immense

22 *Kaser*: Ahnenkult und Patriarchalismus 95. Ohne Argumente dafür zu liefern ist derselben Meinung: *Kalezić*: Krsne slave u Srba 3–5.

23 Erklärungen des christlichen Ursprungs der *slava* in der Taufe der Familien- oder Stammesvorfahren, vgl. u. a. *Karadžić*, Vuk Stefanović: Život i običaji naroda srpskoga. Beč 1867, 69; *Petranović*, Bogoljub: Običaji srpskog naroda u Bosni. In: Glasnik Srpskog Učenog Društva 30 (1871), 313–361, hier 313; *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 167. *Grubač*, Svetozar: Krsno ime ili slava. In: Istočnik 11–12/18 (1904), 164–169, hier 164f.; *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 11 f. Zweifel meldete bei dieser Erklärung an: *Jireček*: Geschichte der Serben (I) 180f. Auch zeitgenössisch taucht diese Erklärung wiederholt in populärwissenschaftlichen Arbeiten auf: *Novaković*, Nenad: Pravoslavni pojmovnik. Banja Luka, Beograd 2008, 108.

24 Deutung des Ursprunges der *slava* vorrangig über vorchristliche Ahnenriten: *Nodilo*, Natko: Stara vjera Srba i Hrvata. Beograd 2003, 304; *Ružitschitsch*: Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben, 46f.; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 7; *Mitrović*: Krsno ime. Vgl. auch Darstellungen und Kontroversen der letzten Jahrzehnte: *Kulišić*, Špiro/*Petrović*, Petar Ž./*Pantelić*, Nikola: Srpski mitološki rečnik. Beograd 1998, 259.

25 Rundschreiben des Bischofs Serafim an die gesamte Pfarrgeistlichkeit der Eparchie Zahumlje-Herzegowina br. 388, Mostar 2.6.1889. AHNKŽ, SPPUT 106/1889 Archivschachtel (*kutija*, fortan k.) 1888–1896.

26 Ebd.

Bedeutung der *slava* für das Fortbestehen der Serben über die Jahrhunderte der Unfreiheit und schloss mit der eindringlichen Bitte:

Priester! Wenn ihr all dies wisst und versteht, bemüht Euch, dieses Heiligtum im Volke zu bewahren. Schämt euch nicht für das Volk, egal welchen Ranges oder Standes es ist, denn auch sie sind die Söhne der heiligen orthodoxen Kirche.[27]

Serafim folgte dem Vorbild Sarajevos, von wo er das Rundschreiben übernommen hatte.[28] Die ab den 1880er Jahren durch die neue österreichisch-ungarische Verwaltung völlig neu gestaltete und institutionell gestärkte hohe Kirchenverwaltung verfolgte klare Intentionen. In Bosnien-Herzegowina handelte es sich in den ersten Jahrzehnten österreichisch-ungarischer Verwaltung um eine Phase vielfältiger innerer Strukturierung, Normierung, Institutionalisierung und Professionalisierung der religiösen Organisationen. Gleichzeitig legte sich die Geistlichkeit nicht zuletzt mit dem Blick nach ›außen‹ auf ›eigene‹ religiöse Inhalte und Formen fest. Dies war Konfessionalisierung von Seiten der staatlicherseits unterstützten Geistlichkeit.

Den Fragen und Forderungen zur *slava* lag die Absicht des Bischofs zugrunde, in einer Zeit beschleunigten sozialen Wandels und in einem religiös vielfältigen Raum jene Riten zu besetzen, zu stützen und in ihren theologischen Grundlagen auszubauen, die als konstitutive konfessionelle Merkmale vor allem gegenüber den theologisch Nächsten, den Katholiken, dienen konnten. Dass die Wahl auf die *slava* fiel, ist wenig verwunderlich. Sie war im Balkanraum unter slawischen Orthodoxen stark verbreitet. Aber auch Katholiken und Muslime begingen das Fest.[29] Bereits der Begründer der Serbisch-Orthodoxen Kirche, Erzbischof Sava, hatte sie im 13. Jahrhundert als christlichen Feiertag befürwortet.[30]

Dank der Aufforderung des Bischofs, Daten aus den Gemeinden zu senden, entstanden einige Beschreibungen orthodoxen religiösen Alltagslebens von herzegowinischen Dorfpfarrern. Pfarrer Marko Danilović aus der Gemeinde Dživar bei Trebinje, in der etwa Tausend Gläubige lebten,[31] schrieb einen Bericht, in dem er in mehreren Punkten die Kirchen der Gemeinde, ihren Besitz und ihre Einrichtung sowie die begangenen religiösen Feste beschrieb. Dabei ging er auf die religiösen Bräuche seiner Gemeindemitglieder ein, an erster Stelle und am ausführlichsten auf die *slava* in seiner Gemeinde:

27 Ebd.

28 Rundschreiben des Konsistoriums der Eparchie Dabar-Bosna in Sarajevo, 1.1.1884. In: Istočnik 10/2 (1888), 164; vgl. auch den Bericht über den dritten Schematismus der Eparchie Dabar-Bosna 1884–1886 mit ähnlichen Aufforderungen an die Priester: Bosanska vila 21/1 (1886), 335 f.

29 *Reinhard*: Konfession und Konfessionalisierung 186.

30 Vgl. *Bandić*: Carstvo zemaljsko 240.

31 *Popović*, Patrikije J. (Hg.): Šematizam Srpsko-pravoslavne Mitopolije i Arhidijeceze hercegovačko-zahumske. Sarajevo 1890.

[Z]um Brauch des Taufnamens [krsno ime] kommt das Volk in die Kirche und bringt rituellen Wein [pune][32] und die Ahnenliste [čitula][33] und gekochten Weizen [panaija][34] und eine Kerze. Nach dem Ende des Gottesdienstes verliest der Priester die Namen aller Toten [von der Ahnenliste], jeder Hausherr geht mit seinen Freunden nach Hause und entzündet seine slava-Kerze [krsna svijeća]. Sie trinken zu Ehren Gottes und er [der Hausherr] bricht sein slava-Brot [krsni ljeb]. Der Hausherr hält die slava-Kerze mit entblößtem Haupt und betet zu Gott. Wenn ein Priester anwesend ist, beweihräuchert und begießt er das slava-Brot mit Wein und liest das Troparion und das Kontakion[35] des Feiertages. Und sie trinken zu Ehren Gottes. Wenn kein Priester da ist, dann [tut dies] der älteste Mann, und in dieser Reihenfolge [… unleserlich…], im Namen Gottes und der heiligen Dreieinigkeit usw.[36]

Mit der Aussage, die Familien kämen an ihrem jeweiligen *slava*-Feiertag in die Kirche zum Gottesdienst, war Danilović einer unter wenigen Priestern. Er drückte damit wohl eher seinen Wunsch aus, als den religiösen Alltag zu beschreiben. Im selben Schreiben behauptete der Priester auch, das Volk feiere alle orthodoxen Feiertage des Jahres ordnungsgemäß.[37] Seine Kollegen gestanden in

32 *Pune/punje* ist ritueller Wein, der vor allem zur *slava* getrunken wurde. Vgl. *Karadžić*: Srpski rječnik (1898) 621; *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 259–264, hier 262.

33 *Čitula/čitulja* stammt aus dem Venezianischen/Italienischen *tsetola/cedola* und bezeichnet die Liste der männlichen und – so sie unverheiratet waren – ausnahmsweise auch weiblichen Ahnen einer Familie. Die Liste diente den Familien als Ausweis ihrer Abstammung und ihres geistigen Erbes. Vgl. *Karadžić*: Srpski rječnik (1898) 827; *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 497; *Mićević*: Život i običaji 156; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 138; *Kaser*: Ahnenkult und Patriarchalismus 108. Im Kloster Savina bei Herceg Novi werden etwa 50 *čitulje* aufbewahrt. Teils sind es einzelne schlichte Seiten, teils aufwendig gestaltete Büchlein aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Darunter finden sich auch zahlreiche Listen von Familien, die aus der Herzegowina stammen, vor allem der Gegend von Trebinje. *Komar*, Goran: Savinske čitulje novskih familija. Herceg Novi 2001

34 *Panaija/panahija*, auch *koljivo*, *varivo* oder *žito* genannt, ist gekochter Weizen, der mit weiteren Zutaten wie Nüssen, Honig, Zucker und Gewürzen als rituelle Speise an Feiertagen – besonders zur *slava* und zu Totenritualen – geweiht und von den Feiergästen gegessen wird. Vgl. *Karadžić*: Srpski rječnik (1898); *Ruvarac*, Dimitrije: O koljivu. In: Istočnik 12/4 (1890), 449–451; *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 249.

35 *Tropar/Troparion* und *Kondak/Kondakion/Kontakion* sind hymnische Versgebete in der christlich-orthodoxen Liturgie.

36 Die Syntax und Interpunktion wurden in der Übersetzung angepasst: »[O]bičaju krsnije imena narod ide crkvi nosi pune i čitulu i panaiju i svijeću po svršetku božje službe pomene svještenik sve mrtve, svaki domaćin ide sa svojima prijateljima kući i užde svoju krsnu svijeću, piju uslavu božiju i lomi svoj krsni ljeb, domaćin gologlav služi krsnu svijeću i moli se bogu, ako ima svještenik on prekadi i prelije vinom krsni ljeb, i čita tropar i kondak prazniku. I piju uslavu božiju ako tu nije svješ. onda najstari čovjek, i tako redom, 2, poslažbenu [?] 3 uime Boga i sv. trojice i. t. d.« Priester Marko Danilović; Pfarramt Dživar, an das Protopresbyteratsamt (fortan PP) Trebinje, 18.7.1889. AHNKŽ, SPPUT ohne Signatur (fortan o. S.) [originäre Signatur der erstellenden Institution fortan in eckigen Klammern, hier 13/1889] *kutija* (Archivschachtel, fortan k.) 1884–1924.

37 Priester Marko Danilović; Pfarramt Dživar, an PP Trebinje, 18.7.1889; AHNKŽ, SPPUT o. S. [13/1889] k. 1884–1924.

dieser Zeit dagegen meist ein, nur wenige Male im Jahr Gottesdienste zu feiern. Zudem war für viele Gläubige auf dem Land die nächste orthodoxe Kirche mehrere Stunden weit von ihren Häusern entfernt.

In ländlichen Gegenden, in denen nicht einmal jede Kirchgemeinde, geschweige denn jedes Dorf eine Kirche besaß, war es die Ausnahme, wenn Familien zu ihrer *slava* in eine Kirche gingen und dort außerdem noch einen Gottesdienst feierten.[38] Häufiger passierte es, dass Pfarrer die Familien besuchten, das *slava*-Brot segneten und brachen, das Haus beweihräucherten und die Ahnenliste (*čitula*) verlasen. Die Einkünfte aus diesen Handlungen (*prekadnja*) machten für Landpriester traditionell einen wichtigen Teil ihrer Einkünfte aus.[39] An Feiertagen, die viele Familien gleichzeitig in entlegenen Dörfern feierten, ist es dabei schwer vorstellbar, dass die wenigen Priester alle Familien besuchten, mit ihnen feierten, aßen und tranken.

Auf dem Land übernahm der älteste und ehrwürdigste männliche Gast (*dolibaša*) die rituelle Leitung der Feier. Er brach den *slava*-Kuchen, sprach die ersten Segenssprüche (*zdravice*), trank als erster vom rituellen Wein (*pun[j]e*), beweihräucherte die entzündete *slava*-Kerze, den Festtisch und die Hausikone.[40] Diese Rituale erinnerten stark an die Eucharistiefeier, waren aber, obwohl kirchlich beeinflusst, nicht einfach aus dem Christentum übernommen.[41] Die Feier

38 Vgl. *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 24; *Slijepčević*, Miloš D.: Samobor. Selo u gornjoj Hercegovini. Sarajevo 1969, 74–76. Der Osteuropa-Historiker Wayne Vucinich schrieb hierzu in seinen Erinnerungen an seine Kindheit in der Nähe von Bileća in den 1920ern: »We observed and respected Church rites involving birth, marriage, death, and the patron saint's day. Hardly any member of the family went to church more than once or twice a year, and some may not have entered a church more than half a dozen times in their entire lives. On Chrismas and the patron saint's day, the head of the household led the family in a prayer for peace, a bountiful harvest, blessings for the living, and mercy for those who had died. His prayer was extemporaneous and ungrammatical, but sincere.« *Vucinich*, Wayne S.: Memoirs of my childhood in Yugoslavia. Ed. by Lary *Wolff*. Palo Alto 2007, 61 f.

39 Übersicht über die Wohn-, Eigentums- und Einkommensverhältnisse von orthodoxen Geistlichen in Bosnien-Herzegowina, 29.1.1883; ABH, ZMF PrBH 89/1883. Dass Priesterhandlungen zu *slava*-Feiern in den Familienhäusern üblich waren, lässt sich auch aus den ab 1905 geplanten Stolgebühren schließen, da dabei viele Gebühren gesenkt oder aufgehoben wurden, jene für Segnungen zu *slava*-Feiern jedoch erhalten blieben. Predlog zakona o plaćama i ostalim parohijskim prihodama srpsko-pravoslavnog sveštenstva Dabro-bosanske Eparhije, o. D. [1905], § 14–16. AHNKŽ, SPPUT o. S. [1905] k. 1884–1924.

40 Vgl. *Slijepčević*: Samobor 75; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 7–22. Ähnlich sind auch die Beschreibungen der *slava*-Feier im westlichen Montenegro, der sogenannten Alten Herzegowina (Stara Hercegovina). *Mićović*, Momčilo S.: Prigradina u vremenu i prostoru. Beograd 2007, 168–171.

41 Radoslav Grujić beschreibt diese *slava*-Riten als Eucharistie-Ersatz, die aus der Zeit des kirchlichen Niedergangs in der Zeit der Phanarioten im 18. Jahrhundert stammten. Sie sind jedoch nachweislich älter. Filipović sah in bestimmten dörflichen Riten gar einen Beleg für die Tradition von Kommunionsriten aus dem antiken Mithraskult. *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 108; *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan 254.

war vom kollektiven Essen und Trinken geprägt, das rituelle Segenswünsche strukturierten. Die Reihenfolge der Sprechenden hatte große Bedeutung und widerspiegelte die gesellschaftliche Ordnung: Sie verlief nach Geschlecht, Alter und Ansehen: von den Hausherren über die jungen Männer, zu den älteren und schließlich jüngsten Frauen. Vor der versammelten Festgesellschaft sprachen dabei nur Männer. Der Hausherr eröffnete die Feier, der Ehrengast (*dolibaša*) schloss sich mit Segenswünschen an, wonach auch andere Gäste zu Wort kamen. Die *zdravice* waren formalisierte Gebete und trugen nach ihrer Reihenfolge eigene Bezeichnungen.[42] Man kannte bis zu dreizehn verschiedene. Ihr religiöser Gehalt war verehrend und bittend. Sie enthielten aufzählende Anrufungen Gottes und zahlreicher Heiligen, die jedoch die religiöse Hierarchie des Christentums stark nivellierten.[43] Abgeschlossen wurden die Segenswünsche mit religiösen Bestätigungen, dem Amen oder einem ›So Gott will‹ (*akobogda* – ›so Gott gibt‹). Die überall in den Aufzeichnungen gängige Form der Phrase ›So Gott will‹ stellte eine Analogie zu der nicht nur von Muslimen, sondern auch von Christen

42 Zu den formellen und inhaltlichen Charakteristiken von *zdravice* als versgebundene Gebete vgl. auch die Ausführungen des Literaturwissenschaftlers Pero Slijepčević: »*Zdravice* sind eine Form von Gebet. Damit das Gebet […] eine größere Wirkung erzielte, hebt man es aus der gemeinen Sprache in die gebundene.« *Slijepčević*, Pero: Izabrana djela. Knj. II: Ogledi o domaćim temama. Izd. Radovan *Vučković*. Sarajevo 1980, 86–89, hier 86.

43 Segenssprüche hießen aufgrund der häufigen Eingangsworte »*va slavu*« (Zu Ehren) auch *va-slave*, meist aber *zdravice*. Einige Beispiele von Segenssprüchen zur *slava*:

»Gott hilf, Gott freue sich, wie heute so auch in Ewigkeit! Wo man sich an gute Zeiten erinnert, dort haben sie auch geholfen und standen uns bei, uns und dieser ganzen Versammlung, so Gott will! Gesund seist du, Bruder Hausherr! Und in froher Gesundheit, dass Gott uns beistehe!«

»Einen glücklichen Morgen an glücklichem Ort, so gebe Gott auch in dieses Haus Glück, wie heute so auch in Ewigkeit, so Gott will!« *Slijepčević*: Samobor 76–80, hier 77.

»Auf wessen Gesundheit man trinke Wein, alles gesund und glücklich ihm solle sein, es wachse ihm Getreide und Wein, am meisten weißer Weizen und im Hause männliche Kinderlein.« *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 262.

Vgl. zahlreiche *zdravice* von Orthodoxen aus der Herzegowina und angrenzenden Regionen u. a. bei: *V. S. K.* [*Karadžić*, Vuk Stefanović]: Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona. (Kästlein für die Sprache, Geschichte, Sitten und Gebräuche der Serben). Wien 1849, 118–128; *Petranović*: Običaji srpskog naroda 314–337; *Lilek*: Vjerske starine iz BiH 152; - *Vuković*, Milan T.: Narodni običaji, verovanja i poslovice kod Srba. Beograd 1972, 227–242; *Kalezić*: Krsne slave u Srba 147–178; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 11–21, 28–31. Neben dem Sammeln von Liedern, Erzählungen, Sprichwörtern, Rätseln und Bräuchen galten auch Segenssprüche als wichtiges, zu bewahrendes »nationales« Kulturgut. Man veröffentlichte sie wiederholt in serbischen Zeitschriften. Beispielsweise in der Bosanska vila 11–12/5 (1890), 186; 20–21/7 (1892), 330 f.; 21/11 (1896), 340 oder dem Istočnik 11–12/1892, 542. Auch Metropolit Serafim forderte 1890 in einem Rundschreiben alle Geistlichen und Kirchgemeinden seiner Eparchie auf, alle »der Feder kundigen« sollten solches Material sammeln und an die *Bosanska vila* senden, damit es als Kulturgut des Volkes nicht verloren gehe. Istočnik 4–5/4 (1890), 137 f. Zu den Segenswünschen aus kulturwissenschaftlicher Perspektivet: *Petrović*, Tanja: Zdravica kod balkanskih Slovena. Etnolingvistički pogled. Beograd 2006.

und Juden des Balkans benutzten Formel *inšallah* dar. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Sprüche im Prozess ihrer Aufzeichnung durch Ethnologen und Geistliche formell und inhaltlich christianisiert als auch serbisiert wurden.[44]

Der Kern des religiösen Bezuges der *slava* lag in der Überschreitung zeitlicher Grenzen. Die Sprecher thematisierten das Hier und Jetzt des Hausherren als Symbol der Familie und flochten darin sinngebend Vergangenheit und Zukunft ein. Die Feiernden konstruierten und bestätigten damit die ewige Dauer der Familie, der wichtigsten sozialen und religiösen Gemeinschaft. Nach dem Religionswissenschaftler Mircea Eliade unterbricht die religiöse Zeit den Lauf der profanen Zeit. Im religiösen Ritual knüpfen Menschen mental an eine »mythische Zeit« an.[45] Während der *slava* war die »mythische Zeit« nicht nur der Anbeginn der Familie in ihren Ahnen, sondern auch ihre ewige Fortdauer. Wichtiger Baustein hierfür war die Verehrung der Vorfahren, weshalb ein Priester oder ein Mitglied der Familie die Ahnenliste (*čitula*) vorlas oder sie auswendig rezitierte. Die Listen besaßen große Bedeutung für die Familien, da sie das Symbol des spirituellen Erbes der Familie darstellten. Sie wurden in den Familien, seltener beim Priester aufbewahrt. Teilten sich Familien, so ließ der sich abspaltende Spross die Liste abschreiben, um ebenso auf eine eigene mythische Herkunft verweisen zu können. Das vermeintliche Wissen über die Ahnen war groß und weit verbreitet: Wurde eine Liste zerstört, konnte sie leicht wiederhergestellt werden, da die Familien sie oft bis über die zwölfte, manche meinten über die fünfzehnte Generation hinaus auswendig kannten.[46]

Die Segenssprüche bezogen sich auch auf den Erhalt der Familie und wünschten ihr zahlreiche, glückliche, gesunde und vor allem männliche Nachkommen. Die den jeweiligen Tagesheiligen zugesprochenen Eigenschaften spielten für die Feier nur eine untergeordnete Rolle.[47] Als religiöser Bezugspunkt war die sakralisierte Familie deutlich wichtiger als das christliche Patronat des Tages. Nach der Aufforderung von Bischof Serafim sandten einige Priester Verzeichnisse über die in ihren Gemeinden gefeierten *slava*-Heiligen.[48] Danach feierten ortho-

44 Der Mostarer Historiker Vladimir Ćorović schrieb 1907 in einem Artikel über den Mönch Joanikije Pamučina (1810–1870), dieser habe in seinem 1851 erschienen Beitrag über die *slava* bei einigen Segenssprüchen monastische Vorstellungen einfließen lassen, die im Volke so nicht zu finden gewesen wären. Seine zitierten Segenswünsche trügen zu viele - Namen von Heiligen und Märtyrern. *Ćorović*: Mostar i njegovi književnici 148.

45 *Eliade*: Das Heilige 49–83, hier 49 und 58.

46 Nićifor Dučić 1892 über die Region um das Kloster Ostrog: *Ders.*: Književni radovi. Knj. 2: Zapisi o Crnoj Gori, Staroj Hercegovini i Srbiji. Gacko 2003, 162–229, hier 173; Miloš Slijepčević 1969 über seine Heimatgemeinde Samobor bei Bileća: *Ders.*: Samobor 81. Zur Bedeutung der Ahnenlisten vgl. auch *Kaser*: Ahnenkult und Patriarchalismus 108 f.

47 Vgl. *Bandić*: Carstvo zemaljsko 243.

48 Analog zum Schematismus der Eparchie Dabar-Bosna von 1886 plante Bischof Serafim, die *slava*-Feiertage aller Familien als Übersicht in den ersten Schematismus seiner Eparchie von 1890 mit aufzunehmen. Die Kirchenverwaltung war jedoch nicht in der Lage, ausreichend ver-

doxe Familien der südöstlichen Herzegowina vor allem die Hauspatronate des Heiligen Nikolaus, Johannes' des Täufers, Georgs, des Erzdiakons Stephan, des Erzengels Michaels und Lukas'.[49] Die meisten *slava*-Feiern lagen damit in der zweiten, dunklen Jahreshälfte zwischen September und Februar. Nur etwa ein Fünftel der Familien feierte in der Sommerhälfte zwischen März und August.[50]

Beging die orthodoxe Bevölkerung in vielen Regionen Südosteuropas familiäre Patronatsfeiern,[51] war gerade die Ostherzegowina insofern spezifisch, als hier und in angrenzenden Regionen auch katholische und muslimische Familien Hauspatrone zelebrierten. Sowohl Katholiken als auch viele Muslime feierten in Dalmatien, insbesondere im Mündungsgebiet der Neretva, in Konavle und in der Bucht von Kotor eigene *slava*-Feiern.[52]

gleichbare Daten dazu zu erheben und ließ diese Rubrik daher kurzerhand weg. Zum Schematismus der Eparchie Dabar-Bosna für die Jahre 1884–1886: Bosanska vila 21/1 (1886), 335 f.

49 Diese *slava*-Heiligen waren auch in Bosnien und Montenegro typisch. Je nach Region kamen hierzu noch die Tage des Heiligen Elias und Dimitrios, der Heiligen Paraskeva Petka, der Empfängnis Johannes des Täufers, von Joachim und Anna, Bartholomäus, Mariä - Himmelfahrt, Basilius des Großen, Cosmas und Damian, Erzengel Michael, Sava oder von Martin gefeiert. Dabei wurden im 19. Jahrhundert die Feiertage des Erzengels Michael und des hl. Martins von der Kirchenhierarchie umgewidmet und zwar dem Heiligen Kyriakos und dem Nemanjiden-König Stefan Dečanski. Im Volk behielten die Tage jedoch weitgehend ihre alten Patronate und wurden als *Miholjdan* und *Mratindan* begangen.

Vgl. die Priesterberichte aus den Pfarrämtern Tulje, Sutorina, Dživar, Trebinje, Korjeniće und Kruševice (alle PP Trebinje) Juli–August 1889; AHNKŽ, SPPUT o. S. 1889 [zwei Akten mit ursprünglicher Signatur br. 11 und br. 30 versehen] k. 1994–1924 und 48, 155, 157 und 159/1889 k. 1888–1896 sowie *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 497; *Grubač,* Svetozar: Krsno ime ili slava. In: Istočnik 11–12/18 (1904), 164–169, 165; *Dimitrijević*: Sveti Sava 35; *Mihić*: Ljubinje sa okolinom 834; *Karadžić*, Vuk S.: Etnografski spisi/O Crnoj Gori. Beograd 1987, 68; *Pujić*: Dživarska crkvena opština 13. Zu den Schwierigkeiten um den Martins- und den Michaelstag (*Mratindan* und *Miholjdan*): Glasnik. Službeni list Srpske Pravoslavne Patrijaršije 1/11 (1930), 41.

50 Zu den *slava*-Feiern in der Winterhälfte vgl. auch *Kaser*: Ahnenkult und Patriarchalismus 95–96; *Todorova*, Maria: Slava und Zadruga. In: Historische Anthropologie 1/1 (1993), 123–129, hier 125. Häufige slava-Feiertage in der Sommerhälfte waren der hl. Elias (20.7./2.8.) und der hl. Bartholomäus (28.8./10.9.).

51 Vgl. die Arbeiten über *slava*-Feiern in anderen Regionen Südosteuropas: *Rheubottom, D. B.*: The Saint's feast and Skopska Crna Gora social structure. In: Man. New series 1/11 (1976), 18–34.

52 Dabei feierten auch Muslime und Katholiken in nordalbanischen und kosovarischen Gebieten Hauspatronsfeiern. *Dučić*: Istorija SPC 268; *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 497; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 252; *Mitrović*: Krsno ime 394 f.; *Pamučina*, Joanikije: O slavljenju krsnih imena. In: *Ders.*: Sabrana djela. Bileća 2005, 263–297, hier 265; *Pamučina*: Tri vjerozakona 38; *Puljić*: Pučka religioznost 201; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 211; *Velikonja*: Religious separation and politcal intolerance 81; *Banović*, Stjepan: O porijeklu slave krsnog imena. In: GZMBH 24 (1912), 265–273, hier 266–268.

Vgl. auch einen im (serbophilen) Kalender *Dubrovnik* für 1897 abgedruckten Segenswunsch zu einer *slava*-Feier in Konavle, der keiner christlichen Konfession klar zuzuordnen ist: Konavoska zdravica. In: Dubrovnik. Kalendar katolički, pravoslavni, muhamedanski i jevrejski za prostu godinu 1897. Dubrovnik 1896, 147–149.

Auf den Brauch der *slava* unter römisch-katholischen Familien übte die katholische Geistlichkeit in vielen Gebieten Südosteuropas spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts zunehmenden Druck aus.[53] Den Geistlichen galt der Brauch wahlweise als heidnisch oder orthodox, was für viele katholische Kleriker ohnehin kaum zu trennen war. Unter den Katholiken der östlichen und südöstlichen Herzegowina, in der Diözese Trebinje-Mrkan, die bis 1890 dem Bischof von Ragusa/Dubrovnik unterstand,[54] blieb die *slava*-Feier bis ins 20. Jahrhundert weit verbreitet. Im Gegensatz dazu hatten Franziskanerpater in der westlichen Herzegowina die Feier unter Katholiken schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfolgreich bekämpft.[55] Weitere Gründe für die regionalen Unterschiede lagen im stärkeren Kontakt der wenigen Katholiken mit den zahlreichen serbisch-orthodoxen und muslimischen Gläubigen östlich der Neretva. Hier stellten katholische Christen nur in wenigen kleinen Orten an der Grenze zu Dalmatien die Bevölkerungsmehrheit.[56]

Auch Muslime feierten in der Herzegowina *slava*, besonders die alteingesessenen muslimischen Familien auf dem Land. Der Belgrader Professor für Ethnologie, Tihomir Đorđević,[57] schrieb 1932, Muslime hätten bis Mitte des 19. Jahrhunderts in ganz Bosnien *slava* gefeiert und »bis vor kurzem« noch in der Herzegowina.[58] An der montenegrinischen Küste hätten muslimische Familien sogar wie ihre orthodoxen Nachbarn Ahnenlisten (*čitule*) geführt, die sie sich von orthodoxen Priestern anlässlich ihrer *slava* vorlesen und segnen ließen.[59] Zwar sind von orthodoxen Geistlichen keine Belege über *slava*-Feiern von Muslimen erhalten, es ist jedoch wahrscheinlich, dass sie in der Herzegowina bis ins 20. Jahrhundert Hauspatrone mit Gästen feierten und dabei ihrer Ahnen gedachten.

Nicht erst im 19. Jahrhundert uferten *slava*-Feiern häufig in mehrtägige Ess- und Trinkgelage aus. Dabei belasteten sich die Familien oft über die Grenzen ihrer materiellen Möglichkeiten. Nicht selten endeten die alkoholisierten Feste

53 *Džaja*: Katolici u Bosni 182.

54 Zur Entwicklung der römisch-katholischen Diözese Trebinje bis in die 1890er Jahre siehe Kapitel 1.3 Die Herzegowina – Bergland, Grenzland, Hinterland.

55 Vgl. insgesamt zur *slava*-Feier unter den Katholiken der südlichen Herzegowina bis in die 1930er Jahre: *Puljić*, Ivica: Život i okružje. In: *Puljić*, Ivica (Hg.): Hutovo. Mostar 1994, 371–450, hier 384–388.

56 Um 1880 stellten Katholiken in der Gegend um Ravno und im Dorf Trebimlje die absolute Mehrheit. Trebimlje, teils auch Trebinja genannt, liegt südwestlich von Ljubinje und ist nicht zu verwechseln mit der Stadt Trebinje. Vgl. *Kriste*, Đuro: Župa Trebinja (Trebimlja). Kraći povijesno-etnografski prikaz. Život, korijeni, običaji. Dubrovnik 1999.

57 Zu Tihomir Đorđević vgl. *Zečević*, Slobodan: Srpska etnomitologija. Beograd 2008, 48–50.

58 *Đorđević*, Tihomir R.: Preislamski ostatci među Jugoslovenskim muslimanima. In: *Ders.*: Naš narodni život. Knj. 6. Beograd 1932, 16–56, hier 30, 37. Weitere Belege zu *slava*-Feiern von Muslimen: *Alter*: Nineteenth-century Serbian popular religion 96.

59 *Đorđević*: Preislamski ostatci 41.

in Gewalt. Ende des 18. Jahrhundert verbot die venezianische Verwaltung in der Boka Kotorska daher, die *slava* länger als einen Tag zu feiern oder zu Kirchenpatronatsfeiern Alkohol zu verkaufen.[60] In Montenegro erhielt ein ähnliches Verbot 1855 Gesetzeskraft.[61] Staatliche Verordnungen, die das religiöse Leben der Menschen ›rational‹ zu modernisieren suchten, hatten Tradition in der Region. Zum einen verweisen ihre zeitübergreifend ähnlichen Ansätze auf eher geringe Erfolge, zum anderen stellten die Phasen verstärkter religiöser Reformen jeweils Zeiten enger Zusammenarbeit zwischen staatlichen und kirchenhierarchischen Akteuren.[62] Seit dem 18. Jahrhundert handelte es sich dabei um ›rationale‹, aufklärerische Ideen, die staatliche Akteure im Bereich religiöser Feiern umzusetzen suchten. In der Herzegowina begannen solche Aufrufe erst ab den 1880er Jahren.

Dabei stellten ausschweifende *slava*-Feiern nur einen Teil der Hauspatronsfeiern dar: Viele Familien feierten eine oder mehrere weitere Patronate im Jahr, die man *preslava* nannte.[63] Als Hauptverbreitungsgebiete dieser Praxis galten erneut die Herzegowina und Montenegro – aufgrund ihrer starken und komplexen Familienstrukturen.[64] Erbten Familien den Besitz einer anderen Familie oder siedelten sie an einen neuen Ort, übernahmen sie oft auch die daran geknüpften Patronate und feierten sie als *preslava*. Dies war auch der Fall, wenn beispielsweise eine Braut mit großem Grundbesitz in die Familie ihres Mannes zog oder

60 *Ćorović*, Vladimir: Zabrana pirovanja o krsnom imenu i drugim svetkovinama u Boci Kotorskoj iz 1772. godine. In: GZMBH 23 (1911), 351–354. vgl. auch *Mitrović*: Krsno ime 392; *Džaja*: Katolici u Bosni 169.

61 Artikel 88 im Gesetzeswerk des Fürsten Danilo verbot die *preslava* grundsätzlich, da die Menschen mit einer solchen Feier vermeintlich »nur ihren Besitz verschleudern und arm werden.« *Bojović*: Zakonik knjaza Danila; vgl. auch *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 205.

62 Für die Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts ist hierfür Rudolf Bićanić ein gutes Beispiel. Der kroatische Ökonom und Politiker der kroatischen Bauernpartei HSS war Mitglied einer Regierungskommissionen zur Unterstützung armer, sog. passiver Regionen des Königreichs Jugoslawien. Er arbeitete hierfür am Institut zur Erforschung der Bauern- und Volkswirtschaft an der Ökonomischen Fakultät in Zagreb. Aus seiner Arbeit veröffentlichte er 1936 und 1939 kritische Untersuchungen des Zusammenhangs zwischen Volksbräuchen und bäuerlichen Wirtschaftslebens in Westbosnien, der Herzegowina und Dalmatien. Darin forderte er, Aufklärung unter Bauern zu betreiben, um sie von der drückenden Last »irrationaler und entwicklungshemmender Sitten« zu befreien. *Bićanić*, Rudolf: Kako živi narod. Život u pasivnim krajevima. (Reprint von Bd. I, Zagreb 1936 und Bd. II, Zagreb 1939). Zagreb 1996.

63 Es gibt zahlreiche regional unterschiedliche Bezeichnungen der Feier wie *proslava, prisluga, prislužba, prisluživanje, poslužbica, mala/mlada/letnja slava* (kleine/junge/Sommerslava). In der Herzegowina überwog die Bezeichnung *prisluga/prislužba*. Vgl. *Dedijer*: Hercegovina; *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci. Allgemein zu den Namen der Feier: *Petranović*: Običaji srpskog naroda 337; *Kaser*: Ahnenkult und Patriarchalismus 111; *Novaković*: Krsna imena 108–112.

64 *Karadžić*: Etnografski spisi 69.

der Bräutigam in das Haus seiner Ehefrau. Dann wurde neben dem patrilinearen Patron des Mannes auch der Patron der Familie der Frau gefeiert. Stellenweise gab es auch ›frei‹ gewählte *preslave*, die eine Familie annahm, weil sie sie als sinnvoll für ihr Leben betrachtete.[65] Der serbische Religionssoziologe Dušan Bandić sah in dieser Praxis die enge Verbindung zwischen materiellem und spirituellem Familieneigentum. Erbte eine Familie die Besitzrechte einer anderen, erbte sie auch die spirituellen Pflichten. Neben der eigenen *slava* ›überfeierte‹ (*preslaviti*) sie von da an auch die neue Hauspatronsfeier, die *preslava*.[66]

Aus zeitgenössischer Sicht bewerteten viele Gebildete die Feiern negativ: Obren Đurić-Kozić, 1874 bei Ljubinje geboren, hatte in Sarajevo und Belgrad seine Ausbildung erfahren und als Lehrer gearbeitet. Kurz vor seinem Tod 1905 wurde er zum orthodoxen Priester geweiht. Zwei Jahre zuvor hatte er im angesehenen Belgrader *Srpski Etnografski Zbornik* (Serbische Ethnographische Sammelschrift) eine detailreiche ethnologische Arbeit über drei Mikroregionen der südöstlichen Herzegowina veröffentlicht – Šuma, Površ und Zupci.[67] Darin beklagte er, dass viele Familien neben ihrer *slava* noch weitere drei und mehr *preslave* feierten und der Brauch sich zu »einem wahren Unglück für den ohnehin hungrigen Bauern« entwickelt habe.[68] Auch in der Kirchenzeitschrift *Istočnik* beschrieb 1890 ein anderer Lehrer aus Westbosnien, Savo M. Babić, allein schon die Praxis der *slava* auf dem Land in düstersten Farben, als

> Gottes unwürdig, den Menschen ungebührlich und sich selbst zur Schande und großem Schaden. Es ist wahr, dass unsere serbischen Bauern die Tugend besitzen, lieber mit ihrem Kopf zu bezahlen, als den Taufnamen nicht zu feiern; aber diese ihre Tugend hat […] bittere Fehler und unbeschreibliche Mängel […].
>
> Einige Tage vor dem Fest des Taufnamens gehen unsere Bauern in entlegene Orte und treiben wenigstens einen Ochsen, ein Schaf oder eine Ziege dort hin, um Spiritus zu bekommen, mindestens 6–8 sić (ein sić hat 10 Liter). Vor der slava kommen die Gäste […] zusammen, die der Hausherr [kršnjak] sofort als erstes, bevor er die slava-Kerze angezündet oder ordentlich zu Gott gebetet hat, beginnt, mit unheilvollem Spiritus zu begießen und das dauert, bis sie wie tot auf die Erde sinken und dort liegen – nicht wie

65 *Pećo*, Ljubomir: Das Sippenfest (krsna slava, krsno ime) bei den Serben. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 19 (1913), 117–120, hier 119.

66 *Bandić*: Carstvo zemaljsko 251. Zur *preslava* vgl. auch *Kaser*: Ahnenkult und Patriarchalismus 112. sowie *Ders.*: Ahnenkult. In: Enzyklopädie des europäischen Ostens. Klagenfurt 2006.

Familien drückten ihr besonderes Verhältnis zu den Herkunftsfamilien ihrer Schwiegertöchter auch im *slava*-Brauch aus: Die Eltern der Braut waren Ehrengäste und erbrachten einen speziellen Beitrag zur *slava*-Feier ihres Schwiegersohnes. Ihr erstmaliger *slava*-Besuch war natürlich ein besonderes Ereignis. *Pećo*: Das Sippenfest 119.

67 *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci. Die Kleinstregionen sind im Norden in etwa begrenzt vom Fluss Trebišnjica, im Süden von der Grenze zu Dalmatien und reichen in etwa von Duži bis an die montenegrinische Grenze im Osten.

68 Ebd. 497.

Menschen, sondern wie Vieh, weil keiner zu Gott gebetet, noch seine Kleidung ausgezogen hat. – Ist das also der Anfang der Taufnamensfeier? Ist das christlich? Nein, das ist es nicht. Am nächsten Tag, gleich wenn die Sonne aufgeht und ihm der Taufname bewusst wird, stehen die Gäste auf und der Hausherr begießt sie erneut mit dem scharfen Gift – widerlichem Spiritus, und es fällt ihm nicht ein, gekochten Weizen [koljivo] zu bereiten, die slava-Kerze zu entzünden usw. sowie mit seinen Gästen in die Kirche zu gehen und wahrhaftig zu Gott zu beten und sich heiliges *slava*-Brot zu schenken usw. Aber das ist noch nichts, wenn du hörst, was noch alles gemacht wird. – Taufname zu feiern dauert nicht, wie es Gott lieb und den Menschen angemessen ist, einen Tag, sondern vier bis fünf, aber auch acht Tage, wenn sie immer wetteifern, wer die größere Tasse austrinkt und wer mehr wegtrinkt und wo sie sich über alle Maßen besaufen, dort geschieht stets alles mögliche Übel: man flucht, schlägt sich und zum Schluss entehren sie Gott, die Heiligen, die Menschen und alles andere.[69]

Babić bezog sich auf einen kurz zuvor im selben Blatt erschienen Artikel des orthodoxen Seminaristen Marko Popović.[70] Dieser hatte die neuerliche Praxis der Namenstagsfeiern aufs Schärfste kritisiert und an die Pflicht aller Serben appelliert, die *slava* und nur die *slava* zu feiern. Babić hingegen sah weniger das Problem, dass die Bauern nicht wüssten, *dass* sie die *slava* feiern sollten, sondern vielmehr sei ihr Feiern von Unwissen und Unvernunft geprägt, da auch niemand sich bemüßige sie aufzuklären. Er verwies auf die Priester, die den Bauern verbieten sollten, das Fest länger als einen Tag zu feiern. Gerade arme Menschen sollten in aller Bescheidenheit, mit ihrer *slava*-Kerze, gekochtem Weizen (*koljivo*) und ohne Gäste feiern. Obwohl Pfarrern der Ablauf der *slava*-Feiern bekannt war, äußerten sie kaum öffentlich Kritik.

Ab den späten 1880er Jahren verwies eine andere Feier auf den diskursiven Wandel der *slava*-Feier. Zu dieser Zeit hatten einige materiell begüterte städtische Orthodoxe begonnen, individuelle Namenstage zu feiern. Sie übernahmen den Brauch offenbar von zugezogenen Beamten und Unternehmern aus der Habsbur-

69 *Babić*, Savo M.: Dopuna članku: »Nešto o krsnim slavama i imendanu.« In: Istočnik 9–10/4 (1890), 375–376. Ein anderer Priester aus Travnik sprach gar von 80 bis 100 Litern Schnaps, die bei einer *slava*-Feier vertilgt würden. *Pećo*: Das Sippenfest 118.

70 *Popović*, Marko: Nešto o krsnim slavama i imendanu. In: Istočnik 4–5/4 (1890), 167 f. Marko S. Popović, geboren 1869 in Plevlje, besuchte offenbar als einer der ersten Schüler das Theologische Seminar von Reljevo bei Sarajevo. Seit 1887, seinem 18. Lebensjahr, arbeitete er in den serbisch-orthodoxen Grundschulen in Stolac und Foča. 1893 wurde er dort zum Diakon und ein Jahr später zum Priester geweiht. Anschließend übernahm er Pfarrstellen in Nevesinje, Konjic und Mostar. Auch dort arbeitete er lange Jahre als Lehrer verschiedener Schulen. 1919 stieg er zum Protopresbyter von Mostar auf. Er wurde vielfach kirchlich ausgezeichnet, war Mitglied in zahlreichen serbisch-orthodoxen Vereinen und Organisationen und einer der produktivsten Autoren der Kirchenzeitschrift *Istočnik*. Vgl. Beglaubigung des Kirchengerichtes der Eparchie ZH, Prota S. Bukvić, 2./15.6.1936; AHNKŽ, Zbirka pisama hercegovačkih mitropolita (fortan ZHM) 1082/1936 sowie *Radulović*, Zdravka: Bibliografija časopisa »Dabro-bosanski Istočnik« (1887–1911). Beograd 2010, 283.

ger Monarchie. Als Zeichen von westlicher Modernität und Individualität verdeutlichte die Feier teils wohl auch säkulare Überzeugungen der Feiernden. Zudem war sie ein bewusstes oder unbewusstes Distinktionsmittel gegenüber den armen und ungebildeten Orthodoxen auf dem Land. Orthodoxe Priester bekämpften die Feiern von Anfang an. Für sie waren sie ein Beispiel für den Traditionsverlust der Laienoberschicht und für unorthodoxe, unserbische Verwestlichung. Eine publizistische Speerspitze bildete der angehende Priester Popović, der die Namenstage 1890 in der orthodoxen Kirchenzeitschrift *Istočnik* nach Strich und Faden verfluchte. Im Duktus des nationalen Erweckers verdammte er die neue Praxis als etwas Fremdes, Künstliches, Unchristliches und damit Unserbisches.[71] Schuld an der Ausbreitung waren seiner Meinung nach unverantwortliche Serben, die sich vom Volke abgewendet hatten, die anstatt das Unkraut des Namenstages auszureißen, es noch tiefer eingrüben; anstatt es auszutrocknen, es noch fleißig gössen. Sie versündigten sich damit an der heiligen *slava*, am serbischen Volk und ihren Ahnen. Für die *slava* und gegen die Namenstage dienten Popović sogar römisch-katholische Geistliche als Zeugen, von denen sich einige weigerten, die *slava* wie befohlen unter ihren Gläubigen – »katholischen Serben« – auszumerzen. Dabei fiel seine Kritik auch auf orthodoxe Priester, die für jede Einnahmequelle dankbar, an diesen Tagen die Häuser der Feiernden besuchten, weihten und den Brauch damit zusätzlich legitimierten.[72]

Auch andere orthodoxe Geistliche schrieben in den 1890er Jahren vor allem im *Istočnik* scharfe Polemiken gegen Namenstagsfeiern.[73] Ein Prota[74] aus Gradačac in Nordbosnien empfahl seinen Kollegen gar, Kindern bei der Taufe nur noch »echte serbische Namen« zu geben, weil sie mit »den Namen Veljko, Branko oder Radovan« keine Namenstage feiern könnten, da es keine solchen Heiligen gebe.[75] Der Kampf gegen vermeintlich Unserbisches sollte so auch in Form einer Ethnisierung weiterer sozialer Bereiche geführt werden. In seinen Verwünschungen all derer, die den Namenstag feierten, setzte der Priester sie gar mit den Mus-

71 *Popović*, Marko: Nešto o krsnim slavama i imendanu. In: Istočnik 4–5/4 (1890), 167 f.

72 Auch der Trebinjer Prota Sava Pješčić argumentierte 1890 auf Schärfste gegen die Praxis der »sogenannten Namenstage«: »Da ein Serbe keinen ›Namenstag‹ feiert und keinen zu feiern braucht, weil er seinen häuslichen Taufnamen feiert«, sollte die Laienvertretung der Gemeinde den Küstern verbieten, Gemeindemitgliedern Tagesikonen in ihre Häuser zu bringen. Selbst wollte er die Gemeinde bald grundlegend über die fälschliche Praxis des Namenstages aufklären. Prota Savo Pješčić an die Kirchgemeinde Trebinje, o. D. [1890]; AHNKŽ, SPPUT 191/1890 k. 1888–1896.

73 Vgl. u. a.: *Popović*, Vasilije S.: Krsno ime, a ne Imen-dan. Riječ za vremena. In: Istočnik 1/6 (1892), 6–11. *Grubač*, Svetozar: Krsno ime ili slava. In: Istočnik 11–12/18 (1904), 165–169. Fortsetzung des Artikels in: Istočnik 13–14/18 (1904), 193–198 und 17/18 (1904), 258–261.

74 *Prota* (Erzpriester), auch *protopop* oder *protoprezviter genannt*, ist ein Ehrentitel orthodoxer Geistlicher, an den ab den 1880er Jahren in Bosnien Befugnisse über Pfarrgeistliche eines Kirchendistrikts geknüpft waren.

75 *Popović*.: Krsno ime, a ne Imen-dan. In: Istočnik 1/6 (1892), 6–11, hier 8.

limen im Lande gleich. Er offenbarte damit nebenbei ein übliches Bild, das orthodoxe Priester von ihren muslimischen Nachbarn verbreiteten:

Im Volk erzählte man wie Christus und Mohammed unter sich die Christen und Mohammedaner [Muhamedanci] aufteilten. Jesus nahm die Christen zu sich und Mohammed die Mohammedaner. Und wie sie so teilten kam die Reihe an einen Vertürkten [poturčenjak], der [orthodoxer] Christ [Hrišćanin] gewesen und zum Mohammedanertum [muhamedanstvo] übergetreten war. Christus hielt den Vertürkten an einer Hand und sagte zu Mohammed: ›Was machen wir mit dem, wohin mit ihm und zu wem soll er gehören?‹ Mohammed nahm den Vertürkten an der anderen Hand und antwortete Jesu: ›Weder eurer, noch unsrer, ab in den See mit ihm.‹ Und wie sie ihn an den Händen hielten so warfen sie ihn in den See. Seht ihr, so muss man auch mit denen umgehen, die das Eigene zurücklassen und das Fremde annehmen.[76]

Auch hier waren Drohungen und Beleidigungen das zentrale Mittel gegen religiöse Devianz. Die Veränderung eines heiligen Ritus setzte der Prota mit dem Tabu der Apostasie auf eine Stufe. Obwohl er die Darstellung in eine zitierte Volkserzählung kleidete, bleibt es bemerkenswert, welch explizit negatives Muslimbild ein hoher Geistlicher in der offiziellen Kirchenzeitschrift zeichnen konnte.

Der Sakralität der Familie auf dem Land, die sich in der *slava* zeigte, setzten stärker individualisierte städtische Laien die Sakralisierung des Individuums in der Namenstagsfeier entgegen. Die Priester sahen darin einen westlichen Zug, den sie als antiorthodox brandmarkten. Weniger störte sie offenbar der stärker säkulare Charakter der Namenstagsfeiern. Für die Ausweitung ihres Einflusses auf serbisch und orthodox bezeichnete Konzepte waren Priester meist bereit auf universalistische religiöse, ja christliche Inhalte zu verzichten. Als das wirksamste Mittel gegen die Sakralisierung des Individuums stellten sie dabei die Sakralisierung der Nation.[77]

76 Ebd. 10 f.

77 Vgl. hierzu auch die andauernde Debatte um die Bedeutung von Individualisierung für religiösen Wandel sowie den Zusammenhang Sakralisierungen des Individuums und -Säkularisierung: *Pollack* & *Pickel*: Individualisierung und religiöser Wandel; *Wohlrab-Sahr* & *Krüggeler*: Strukturelle Individualisierung; *Pollack* & *Pickel*: Religiöse Individualisierung.

Für den serbischen Ethnologen Ivan Čolović ist die Entstehung einer Nationalreligion ein Transferprozess von Sakralität mit quasi säkularem Ende. Dabei würden Heiligtümer der traditionellen Religion »in Heiligtümer einer säkularen Religion« umgewandelt, »die eine vergöttlichte Nation verehrt.« Und er fährt fort: »Es ist interessant, dass Geistliche und hohe Würdenträger der Serbisch-Orthodoxen Kirche offenbar nicht nur mit Zustimmung auf diesen Transfer von Sakralität, auf diese Art des Übergangs von einer orthodoxen Religion auf eine Nationalreligion schauen, sondern ihn auch noch aktiv unterstützen. So als ob sie in der säkularen Religion des Nationalismus, im Kult um die serbische Nation, keinen Konkurrenten, sondern einen Verbündeten hätten, dem sie ihr gesamtes Arsenal an Reliquien zur Verfügung stellen wollen.« *Čolović*, Ivan: Im Kloster Hilandar. Nationalismus als Religion: Kulturterror auf dem Balkan. Essays zur politischen Anthropologie. Osnabrück 2011, 206–223, hier 217.

Bei den Feiern handelte es sich um eine rituelle Mode einer kleineren Gruppe von kurzer Dauer. Seit Mitte der 1890er Jahre finden sich kaum noch veröffentlichte Streitschriften oder Briefe zu dieser Feier. Stattdessen formulierten städtische orthodoxe Eliten verstärkt politische Forderungen an die Regierung, worin sie sich auf traditionelle religiöse Rechte beriefen. In diesem Zuge schlossen führende städtische Milieus demonstrativ die Reihen mit der Landbevölkerung als auch den Pfarrern, womit sich das Distinktionsbedürfnis wandelte. Nun grenzten sie sich stärker gegenüber allem mit Habsburg in Verbindung stehendem ab und betonten die Einheit aller Serben orthodoxen Glaubens. Obwohl sicherlich auch die Anstrengungen von Geistlichen gegen den Namenstag einige Früchte trugen, verdeutlicht die erfolgreiche Renaissance der *slava* unter städtischen orthodoxen Eliten vor allem die Resakralisierung und Reaktivierung einer alten Feier im Umfeld nationaler Integration und politischen Widerstands. Mit dem religiösen Zeichen der *slava* verknüpften nun sowohl säkulare Nationalisierer als auch religiöse Experten die Sakralität der Nation, die mehr oder minder offen – mal säkularer, mal religiöser – artikuliert wurde.

In Schreiben an den Bischof und in Zeitschriftenartikeln der 1880er bis 1890er Jahre betonten Geistliche zum einen ihre zentrale Rolle bei der *slava* und arbeiteten zum anderen den christlichen Ursprung und Charakter der Feier wortreich heraus. Die Vehemenz und Ausschließlichkeit dieser Argumentationen nährt hingegen eher den Zweifel als zu überzeugen. Die Priester beschrieben damit offensichtlich Soll-, nicht Ist-Zustände. Nur in wenigen publizierten Reden und Predigten von Priestern findet sich Kritik an *slava*-Feiern aufgrund ausufernder Ess- und Trinkgelage, die ohne Priester und Kirchenbesuch stattfanden.[78] Um die Leitung durch Priester und den christlichen Charakter der Feier zu stärken, wurden hingegen ihr Ursprung, ihr inhaltlicher Kern und die sie Feiernden diskursiv verchristlicht und ethnisiert. Gleichzeitig entwickelten zu Beginn des 20. Jahrhunderts höhere Geistliche den Plan, die *slava* auch inhaltlich zu purifizieren. Dabei planten beispielsweise Priester eines Protopresbyterates in der Metropolie Dabar-Bosna, die Ahnenrituale thematisch und zeitlich von der *slava* zu trennen.[79] Diese religiösen Rationalisierungen der *slava*

78 Vgl. die publizierte Predigt des jungen Priesters von Foča, Marko S. Popović, oder die Rede eines Konsistoriumsmitglieds von Sarajevo in der dortigen Kirche des Erzengels - Michael am 8.11.1902. *Popović*, Marko S.: Propovjed o krsnim slavama. In: Istočnik 8/8 (1894), 302–304 sowie *Janković*, Dimitrije: O krsnom imenu. In: Istočnik 23/16 (1902), 566–569.

79 Protokoll der Priestersitzung eines Protopresbyterates in der Eparchie Dabar-Bosna im Jahre 1906: »Zur derzeit üblichen Art der Beweihräucherung, wonach man am Tag der Taufslava auch der Ahnenlisten [*čitule*] gedachte – wird festgelegt, dass das Vorlesen der Ahnenlisten schrittweise und im Umgang mit dem Volk vorsichtig und es ihm erklärend auf die von der Kirche dafür vorgesehenen Seelenfeiern [*zadušnice*] übertragen wird – und am Tag der Taufslava, dass man zu Ehren des Tages ein Gebet spricht, den *koljivo* begießt, den *slava*-Kuchen bricht und man anstatt der toten die lebenden Mitglieder der Familie erwähnt.« Iz sjednice sveštenstva višegradsko-rogatičkog protoprezviterata. In: Istočnik 20/20 (1906), 546–549, hier 548.

korrespondierten auch mit ethnologischen und anthropogeographischen Rationalisierungen. So behauptete 1886 der russische Diplomat und Historiker Ivan S. Jastrebov, eine von den Slawen Makedoniens begangene Form der *slava* beweise ihre Zugehörigkeit zum serbischen Volk.[80]

Tobias Dietrich betonte in seiner Arbeit über multireligiöses Leben auf dem Land die tiefe Bedeutung von konservierten Wertevorstellungen und Handlungsweisen für die bäuerliche Bevölkerung.[81] Wollten Experten der religiösen Institution stärkeren Einfluss auf das religiöse Alltagsleben ihrer Gläubigen gewinnen, war eines der gängigsten Mittel, die Gläubigen davon zu überzeugen, eine Sache sei in der Vergangenheit einmal ursprünglicher und richtiger gewesen und lediglich durch historische Unbill von außen verwässert und verfälscht worden. In diesem Sinne argumentierten auch orthodoxe Priester, die *slava* sei im ›goldenen‹ serbischen Mittelalter rein, christlich und orthodox also serbisch gewesen und habe unter der Führung von Priestern gestanden. Die Einheit von Lehre und Praxis, von Geistlichen und Volk habe erst das ›türkische Joch‹ aufgelöst und damit die Orthodoxie an den Rand des Abgrunds gebracht. Da das serbische Volk und die Orthodoxie die Zeit der Osmanen nur dank der Kirche in Person ihrer Priester überlebt habe, solle und müsse das Volk nun erneut auf die Führung der Priester vertrauen. So schuf man eine plausible Argumentation mit einer nicht übermäßig komplexen zirkulären Kausalbeziehung. Marko Popović, der schon den obigen Artikel über die Namenstage verfasst hatte, wiederholte 1894 nun als junger Priester in Foča in einer Predigt die allseits bekannte Formel:

> Wo auch immer es einen Serben gibt, dort gibt es die slava… Die Taufslava feiern wir, nur wir Serben und sonst niemand und damit zeichnen wir uns gegenüber anderen Völkern aus. Und wer auch immer die Taufslava feiert, der ist Serbe – serbischer Herkunft.[82]

In diesem Verständnis feierte jeder die *slava* als Zeichen des Übertritts seiner Urahnen zum christlich orthodoxen Glauben. Weil serbisch-orthodoxe Geistliche die Existenz der *slava* unter Orthodoxen an den heiligen Sava banden, den Begründer der Serbisch-Orthodoxen Kirche, wurde die *slava* zum Alleinstellungsmerkmal der Serben erklärt und zusätzlich legitimiert. Jeder, der *slava* feierte, bewies in diesem Sinne, dass er Serbe und ›im Grunde‹ orthodox sei. Falls nicht, dann sollte es zumindest aufgrund seiner »serbischen Herkunft« ›eigentlich‹ so sein. Eine solche Argumentation inkorporierte alle *slava*-feiernden Muslime wie auch Katholiken in das Serbentum und die Orthodoxie. Es sprach

80 Darüber: *Todorova*: Slava und Zadruga 124.

81 *Dietrich*: Konfession im Dorf 8.

82 *Popović*, Marko S.: Propovjed o krsnim slavama. In: Istočnik 8/8 (1894), 302–304, hier 303. In ähnlicher Weise beschrieben viele Geistliche und Kirchenhistoriker die Exklusivität der *slava*. Vgl. u. a. *Dučić*: Istorija SPC 268. *Lapčević*, Petar J.: Krsno ime – Slava. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 300 f.; *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 12.

ihnen in logischer Folge jedoch zumindest partiell die Legitimität ihrer Glaubenszugehörigkeit mit dem Argument ab, sie verletzten die Ursprünglichkeit und Reinheit.[83] Die Nationalisierung von Religion machte die Glaubensgemeinschaft damit stärker zu einer Abstammungsgemeinschaft.

Genau wie sich familiäre Vergemeinschaftungen ihrer selbst im Fest eines religiösen Patronats vergewisserten, ihre Ahnen feierten und um Schutz einer transzendenten Wirkmacht baten, so begingen analog auch lokale, politische und professionelle Vergesellschaftungen ihre eigenen überlieferten Patronatsfeiern: Konfessionelle Dorfgemeinschaften hatten ihre festgelegten Feiern (*zavjetine*), in Städten feierten gerade Handwerkerzünfte (*esnafi*) ihre jeweiligen Patronate (*esnafski pir[ovi]*).[84] Auch führten politische Entitäten in Dalmatien seit dem Mittelalter eigene Patronate.[85] Auf Basis dieser Traditionen suchten sich ab den 1890er Jahren serbisch-orthodoxe Kulturvereine orthodox-christliche Heilige als Patrone, um sie jährlich zu feiern. Die rituelle Gemeinschaft bildeten dabei die Mitglieder der jeweiligen Organisation, wobei man analog zu den familiären *slava*-Feiern auch der verstorbenen Mitglieder der Organisationen gedachte und so gleichzeitig vergemeinschaftende Emotionen stärkte.

In diesem Sinne beschloss die Mitgliederversammlung des 1888 gegründeten Mostarer *Orthodoxen Kirchengesangsvereins Gusle* 1893 einen eigenen *slava*-Heiligen zu wählen. Die Mitglieder stritten sich wohl über Jahre, wer dies sein sollte. Der Vorschlag, den einzigen in der Herzegowina geborenen serbisch-orthodoxen Heiligen Vasilije (Jovanović) von Ostrog zu wählen, wurde von der Mitgliederversammlung 1894 mit dem Hinweis abgelehnt, dass auch Muslime im Verein Mitglieder werden sollten. Zwar war man sich bewusst, dass Vasilijes Reliquien während der großen Pilgerreisen zum Kloster Ostrog in Montenegro auch von vielen Muslimen verehrt wurden, er aber als orthodoxer herzegowinischer Metropolit des 17. Jahrhunderts letztlich untrennbar mit der serbisch-orthodoxen Tradition verbunden war.[86] Für Heilige wie Elias, Georg oder Dimi-

83 Zu den in der serbischen historischen und ethnologischen Forschung ausgearbeiteten Kausalitäten der religiösen und nationalen serbischen Herkunft von Muslimen und Katholiken im südslawischen Raum vgl. *Aleksov*, Bojan: Serbian historians on religious conversions. In: *Kolstø*, Pål (Hg.): Myths and boundaries in South-Eastern Europe. London 2005, 158–190. Mittels der *slava* argumentierten serbische Nationalisierer auch in den Grenzgebieten zu Bulgarien für die Zugehörigkeit der dortigen Bevölkerung und des Territoriums zu Serbien, zur serbischen Orthodoxie und Nation. Vgl. *Hristov*, Petko: The use of holidays for propaganda purposes. In: Ethnologia Balkanica 6 (2002), 69–80.

84 So feierten beispielsweise die Kürschner (*ćurćije*) meist den hl. Elias, die Maurer/Bauarbeiter (*dunđeri*) den hl. Thomas, die Schneider (*terzije*) Mariä Himmelfahrt, die Schuster den hl. Danilo und die Schmiede Trinitatis. *Kašiković*, N. T.: Esnafski pirovi u Bosni i Hercegovini. In: Bosanska vila 21/1 (1886), 327 f.

85 *Lovrenović*: Bosanska kvadratura kruga 15–17.

86 Über Vasilije (Jovanović) von Ostrog und Tvrdoš (Bischof von Zahumlje-Herzegowina 1639–1671) dreht sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Debatte, ob er mit anderen bos-

trios wären Muslime deutlich offener gewesen, da viele von ihnen deren Festtage begingen. Nach einigen Diskussionen setzten sich die Befürworter Vasilijes als Vereinspatron 1896 durch.[87] Damit gewann ein faktisch nur auf die Orthodoxie beschränktes serbisches Nationskonzept an Vormacht, das das bekenntnishafte überkonfessionelle Konzept der 1880er und 1890er Jahre verdrängte. Eine solche Praxis verschmolz nicht Religion mit Nation, sie sakralisierte jedoch das Nationale und nationalisierte das Sakrale. Dabei übernahmen nationale und religiöse Deutungsmuster wechselweise voneinander zentrale Funktionen und Ausdrucksformen.[88]

Im Anschluss an die Konstruktion einer reziproken Abhängigkeit von *slava*-Feier und dem Bekenntnis zum Serbentum bemühten sich sowohl orthodoxe Geistliche als auch stärker säkular orientierte politische Akteure, das religiöse Alltagsleben anhand der Feier zu rationalisieren. So gelobte beispielsweise ein Bauer im westbosnischen Grahovo bei seinem Eintritt in die national und aufklärerisch ausgerichtete Gesellschaft *Prosvjeta* (Aufklärung, Bildung) im Jahre 1909, er werde die *slava* von nun an nur noch einen einzigen Tag feiern.[89] So gewann die *slava* für den Einzelnen zunehmend symbolhafte Bedeutung für seine Verortung zwischen Tradition und Moderne, Religion und Nation. Zudem beteiligten sich nach 1905 ohnehin mehr Laien an innerkirchlichen Debatten um religiöse Bräuche. Verantwortlich dafür war das im selben Jahr erlassene und vorrangig von städtischen Laien erstrittene Kirchenstatut, das Laien weitreichende Kompetenzen in der kirchlichen Verwaltung gewährte. Einem jeden von Laien gewählten und mit Laien besetzten Kirchenvorstand schrieb dabei der staatliche Erlass als eine Aufgabe vor, er habe

> den Pfarrer und die kirchliche Behörde in deren auf die religiöse und moralische Erziehung des Volkes gerichteten Bestrebungen zu unterstützen, insbesondere in der Richtung, dass die schlechten, abergläubischen, verschwenderischen, das Volk moralisch, materiell und gesundheitlich schädigenden Gebräuche bei Hochzeiten, Gelagen, Hauspatronsfeiern und anderen Gelegenheiten ausgerottet werden.[90]

nischen Bischöfen um 1650 eine Kirchenunion mit Rom eingegangen sei. Neben anderen argumentierte Vladimir Ćorović für diese Deutung. Nikodim Milaš und Đoko Slijepčević bestritten dies entschieden. Vgl. *Milaš*, Nikodim: Sv. Vasilije Ostroški. Razjašnjenje jednog pitanja iz svetiteljevog života. Dubrovnik 1913; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (1) 422.

87 *Toholj*, Dobrivoj: Gusle i crkva. In: *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938, 139–146, hier 141.

88 Vgl. *Schulze Wessel*, Martin: Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. In: *Ders.* (Hg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Stuttgart 2006, 7–16, hier 7 f.

89 Sitzungsprotokoll des Ortsvereins von *Prosvjeta* in Grahovo, o.D; ABH, Prosvjeta, Spisi glavnog odbora 33/1908

90 Allerhöchste Entschließung v. 13.8.1905, betr. das Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung der serbisch-orthodoxen Eparchien (Metropolien) in BuH. In: GVBlBH 1905, 133–204, hier 153 § 53.

Es ist zu bezweifeln, dass Kirchenvorstände häufig in die religiöse Praxis beispielsweise der *slava* eingriffen. Zu groß war die soziale Bedeutung solcher Feiern und zu gering das Interesse von Gläubigen sich in die Angelegenheiten anderer Familien einzumischen. Auf eparchialer Ebene bemühte sich dennoch der wohlhabende Mostarer Händler und Grundbesitzer Jovo Tuta um bestimmte Reformen in der religiösen Praxis. Er war spätestens seit 1909 der höchste Laienvertreter der Eparchie.[91] Im Gegensatz zu Geistlichen, die für religiöse Reformen fast ausnahmslos mit der Reinheit alter christlicher Glaubenssätze wertrational argumentierten, betrachtete Jovo Tuta vernunftgeleitete zweckrationale Reformen des religiösen Alltags als zwingend nötig. Überzeugt davon, dass eine Vielzahl von religiösen Riten das Volk, wie er schrieb, »nicht nur moralisch umbringe, sondern es auch riesige materielle Opfer koste«, bat er 1909 zahlreiche Geistliche, »alle üblen Sitten in der dortigen Gemeinde beziehungsweise Region, wie auch ihre Meinung, auf welche schlechten Sitten man besondere Aufmerksamkeit lenken sollte und auf welche Weise man ihnen am erfolgreichsten ein Ende bereiten könne« mitzuteilen.[92] Obwohl er nicht explizit darauf einging, zielte er damit sicherlich auch auf die ausufernden Praktiken der *slava*- und *preslava*-Feiern.

Die *slava* war für Priester offenbar ab den 1910er Jahren ein wichtiges Predigtthema. Nach den überlieferten Berichten aus ländlichen Pfarrämtern der Herzegowina predigten Pfarrer jeweils am Lukastag, 18./31. Oktober, oder dem Tag des hl. Nikolaus, 6./19. Dezember, über die *slava*.[93] Der Tag des hl. Lukas leitete die Zeit derjenigen Heiligentage ein, die von vielen serbisch-orthodoxen Familien gefeiert wurden. Der Tag des hl. Nikolaus' befand sich mitten in der Zeit der Feiertage von Dimitrios, Georg, Erzengel Michael, Erzdiakon Stephan und Johannes dem Täufer. Obwohl es um Modernisierung und Rationalisierung des Glaubens ging, argumentierte Popović in seinen Predigten mit der Wiederherstellung des rechten Urzustandes.[94] Špiro Lučić, Pfarrer in der Gemeinde Sutorina in der

91 Zu Jovo Tuta (genannt Mostarac) und seiner Familie vgl. etwa *Berić*, Dušan: Srbi u Mostaru i njegovoj okolini 1844–1918. In: *Pištalo*, Borivoje (Hg.): Srbi u Mostaru. Rasprave i ogledi. Beograd 2001, 79–233, hier 91. Zudem wird im Kantonsarchiv in Mostar der umfangreiche Fonds der Familien von Jovo Tuta verwahrt: AHNKŽ, Zbirka pisama porodice Tuta (fortan ZPT) (1844–1938).

92 Vizepräsident des Eparchialen Schul- und Verwaltungsrates, Jovo Tuta, an das Pfarramt Trebinje, Mostar 4.7.1909; AHNKŽ, SPPUT 162/1909 k. 1907–1909.

93 Vgl. die Aufstellungen der Predigten für die Jahre 1913 und 1914. Gemeindeamt Kruševice, Priester Vaso Novaković, an PP Trebinje, 31.12.1912; AHNKŽ, SPPUT o.S. [86/1912] k. 1884–1924 sowie 31.12.1913; SPPUT 7/1914 k. 1913–1914. Pfarramt Sutorina, Priester Špiro Lučić, Übersicht über die geplanten Predigten im kommenden Jahr, o. D. [Januar 1914]; SPPUT o.S. [1914] k. 1884–1924.

94 Ein Beispiel ist etwa die Predigt zur Taufslava vom Diakon Marko S. Popović in Foča am Tag des Erzengels Michael, am 8./20.11.1893. *Ders.*: Propovjed o krsnim slavama. In: Istočnik 8/8 (1894), 302–304. Er veröffentlichte in den 1890er Jahren immer wieder Predigten im *Istočnik*.

Bucht von Kotor, betitelte seine für den Nikolaustag 1914 geplante Predigt: »Dass man einen Tag im Jahre Taufnamen feiere.«[95] Sicherlich wollte er damit seine Gemeindemitglieder auffordern, die *slava* nicht länger als einen Tag zu begehen.

Auch nachdem um die Jahrhundertwende die Erklärung des christlichen oder gar orthodoxen Ursprungs der *slava* mehr und mehr als widerlegt galt, hielten national gesinnte Priester an der Feier als einem der wichtigsten sakralen Zeichen einer nationalen Kultur fest. So drehte der herzegowinische Geistliche Toma Bratić in der Zeitschrift der bosnischen Priestervereinigung 1912 die Kausalbeziehung einfach um: Die *slava* sei nicht serbisch, weil sie orthodox sei, sondern vielmehr serbisch, weil sie eben auch katholische Serben feierten.[96] Zwar war diese Erklärung nicht weniger normativ als die vorherige, nur wurde mit ihr stärker ethnisch und weniger religiös argumentiert. So zeigte sich an der *slava* eben auch, dass selbst ein Geistlicher im Zweifelsfall einem ethno-nationalen Narrativ den Vorrang gegenüber einem ethno-konfessionellem geben konnte, solange nur in irgendeiner Weise von seinem sakralen Charakter die Rede war.

Zusammenfassung

Betrachtet man die *slava* als multivalentes religiöses Symbol,[97] d. h. als vielschichtigen und integrierenden Verweis auf Transzendenz, verdeutlicht sie die umfassende Bedeutung der Familie als Kollektiv und Ort für die Menschen der Herzegowina. Darin liegt auch eine Erklärung für das schwache Maß der priesterlichen Durchdringung der religiösen Feier. Das Fest fand an jenem Ort statt, der am stärksten auf das verwies, was es feierte – das Haus, das synonym für die Familie (*kuća*) stand. Um die Feier mitzugestalten musste der Priester sich dorthin aufmachen. Einerseits konnten und wollten Orthodoxe die Priester oft in voller Höhe für ihre rituellen Dienste bezahlen. Andererseits schafften es die Priester im ländlichen Raum auch kaum, alle gleichzeitig feiernden Familien in ihren weitläufigen Gemeinden aufzusuchen.[98] Die hohe Kirchenverwaltung und gebildete Geistliche bemühten sich seit Ende der 1880er Jahre nach Kräften, die Deutung und Durchführung der *slava* zu standardisieren. Wichtige Argumen-

95 Pfarramt Sutorina, Priester Špiro Lučić, Übersicht über die geplanten Predigten im Jahr 1914, o. D. [Januar 1914]; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1914] k. 1884–1924.

96 *Bratić*, Toma: Slava krsnog imena, kao nacijonalno [sic!] obilježje Srpstva. In: Srpski sveštenik 20–21/1 (1912), 185–188, hier 185 f.

97 Zu den Bedeutungen und der Deutbarkeit religiöser Symbole: *Eliade*, Mircea: Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen. In: *Ders.*/*Kitagawa*, Joseph M. (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg 1963, 106–135, hier 122–130.

98 So schrieb der junge, bereits zitierte Priester Marko S. Popović 1895 in einem publizierten Brief an die Redaktion der Kirchenzeitschrift *Istočnik*, die Situation der Seelsorge in der östlichen Herzegowina sei teils so »katastrophal«, dass zu vielen Familien in seiner Gemeinde jahrelang kein Priester an die Häuserus gekommen sei, geschweige denn sie betreten habe. *Popović*, Marko S.: Neke narodne mane. IV pismo uredniku. In: Istočnik 3/9 (1895), 111–114, hier 111 f.

tationslinien und Schritte waren die Verchristlichung des Ursprungs, die Verkirchlichung der Durchführung und die Ethnisierung der Bedeutung der religiösen Feier. Von den 1890er Jahren an kamen sowohl von Geistlichen als auch anderen gesellschaftlichen Eliten rationalisierende Momente in die Reformdebatte hinzu. Dabei wurde mit ökonomischen und moralischen Argumenten versucht, das Ausmaß der *slava*-Feier zu begrenzen. Diese Argumente standen auch in der Tradition der gesetzlichen Verbote oder Begrenzungen von *slava*- und *preslava*-Feiern in der Boka Kotorska und in Montenegro im 18. und 19. Jahrhundert.

Die *slava* zeigt auch, wie religiös gemischte Gruppen um göttlichen Segen für eine Familie bitten konnten. Sie ist ein Beispiel, wie in alltäglichen Sozialkontakten die Grenzen der Glaubensgemeinschaften einerseits eine identitäre Rolle spielten und gleichzeitig bewusst und selbstverständlich überschritten wurden. Die *slava* war besonders im religiös vielfältigen Raum auch ein Marker für ethno-konfessionelle Zugehörigkeit, deren Bedeutung in Bosnien-Herzegowina am Ende des 19. Jahrhunderts in vielen Bereichen zunahm. Wer *slava* feierte, bewies damit, dass er Serbe nach jeweils unterschiedlichen Bestimmungskriterien, wie Kultur, Konfessionszugehörigkeit und/oder politischer Überzeugung, war.[99] Wer als Katholik oder Muslim in der Herzegowina zu Beginn des 20. Jahrhunderts die *slava* aufgab, demonstrierte im Gegenzug seine Distanz zu einem wie auch immer aufgefassten Serbentum.

Obwohl klare Belege für die Veränderung der Praxis der *slava* fehlen, scheint es, dass die Zahl und das Ausmaß der jährlichen *slava*-Feiern einer Familie einschließlich ihrer *preslava*-Feiern zum Ersten Weltkrieg hin abnahmen und parallel dazu die Beteiligung von Priestern an den Feiern zunahm. Ursachen dafür liegen in den sozialen Veränderungen zwischen 1878 und 1914, die die Basis der *slava* – die komplexe Familie – wandelten. Generell gewannen auch auf dem Land in dieser Zeit kapitalgebundene Wirtschaftsbeziehungen an Bedeutung, was nicht die alleinige Ursache, aber ein starker Katalysator dafür war, dass kollektiv wirtschaftende Großfamilien vermehrt erodierten.[100] Eine weitere Ursache war zudem das, was Philip Mosely für das westliche Kroatien, Bosnien und die Herzegowina bis in die 1930er Jahre als psychologischen Wandel ausmachte: Große kollektiv wirtschaftende und patriarchal geordnete Familienhaushalte wurden dabei in der Bevölkerung zunehmend als unmodern angesehen.[101]

99 *Bandić* & *Radulović*: Narodno pravoslavlje 67.

100 Zur Wahrnehmung fortschreitender Auflösungsprozesse der *zadruge* in Bosnien-Herzegowina und insbesondere der Herzegowina am Ende des 19. Jahrhunderts vgl. *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 137; 142 f. Miloš Slijepčević führte für den Zerfall komplexer Familien im ostherzegowinischen Dorf Samobor Zahlen an: Um 1890 habe es im Ort 15 Haushalte gegeben und nach 1918 ganze 64. *Slijepčević*: Samobor 35.

101 *Mosely*, Philip E.: The distribution of the zadruga within Southeastern Europe. In: *Byrnes*, Robert Francis (Hg.): Communal families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and essays in his honor. Notre Dame 1976, 58–69, hier 65 f.

Die Entwicklung des Brauchs der Namenstage in den 1890er Jahren zeigt eine Pluralisierung und Individualisierung von serbisch-orthodoxen Gläubigen in den Städten der Herzegowina. Gleichzeitig bewirkte der vielfältige Ausbau von Strukturen religiöser Organisation – wie Priesterausbildung, Aufbau einer funktionsfähigen Eparchialverwaltung sowie der Bau von Kirchen, Pfarrhäusern und serbisch-orthodoxen Schulen – eine verstärkt kirchlich geschulte, geleitete und in Kirchengebäuden stattfindende religiöse Alltagspraxis. Parallel dazu entwickelten sich besonders in den Städten der Herzegowina die Aufgaben und Tätigkeitsbereiche der Kirchgemeinden, wodurch zu den Reformbestrebungen der geistlichen Elite noch die Auseinandersetzungen zwischen aktiven Laien, Geistlichen der Kirchenhierarchie und der österreichisch-ungarischen Verwaltung kamen. Hierbei kam es häufig zu Kompetenzkonflikten, die auch auf dem Feld ritueller Praktiken ausgetragen wurden.

Kirchen- und Klosterfeiern

Für die Familie war die Hauspatronsfeier die wichtigste Feier, für die lokale Religionsgemeinschaft war es das Fest um die örtliche Kirche. In diesem Zusammenhang entwickelten sich Klöster und bedeutende Kirchen regionale bis überregionale Bedeutung als Ziel von Gläubigen. An einigen dörflichen Kirchfeiern, an Klosterfeiern sowie Pilgerzentren zeichne ich daher die Entwicklung lokaler und regionaler Feiern um Gotteshäuser nach.

In den wenigen orthodoxen Kirchen und Kapellen des ländlichen Raumes fanden Gottesdienste nur an ein paar wenigen Feiertagen statt – zu Weihnachten, während der österlichen Fastenzeit, zur Patronats- oder Kirchweihfeier oder wenn eine Großfamilie zu ihrer *slava* vom Pfarrer einen Gottesdienst bestellte und bezahlte.[102] Schwaches Angebot und schwache Nachfrage bedingten

102 Der in Warschau geborene russische Slawist und Diplomat Aleksandr Fëdorovič Gil'ferding (auch Alexander Hilferding), der in den 1850er Jahren russischer Konsul in Bosnien war, notierte 1857, es gebe in Bosnien nur zwei orthodoxe Kirchen, die täglich Gottesdienst feierten – das Kloster Žitomislić und die Kathedralkirche in Sarajevo. In den übrigen Kirchen fände nur an wenigen Feiertagen im Jahr, besonders aber in der österlichen Fastenzeit Gottesdienste statt. Der habsburgische Konsul von Trebinje, Vuk Vrčević, schrieb 1870 über die Herzegowina: »Zum Glück werden in ihnen [den Dorfkirchen] keine Gottesdienste gefeiert, dass das Volk in ihnen gedrängt wird, sondern nur zu Weihnachten und zu Ostern, und das auch nicht in jeder, sondern in den Dörfern, die weit entfernt liegen von den Klöstern, oder man feiert in ihnen, wenn eine Familie ihre *slava* begeht.« Zum selben Thema schrieb Grđić-Bjelokosić 1890: »Bei uns öffnen die Kirche auf den Dörfern nicht oft und auch nicht jeden Sonntag. Im Sommer werden sie häufiger geöffnet als im Winter.« *Giljferding*, Aleksandar F.: Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji. Beograd 1996, 64; *Vrčević*, Vuk: Red, običaji i uprave manastira i crkava u Hercegovini. In: Letopis Matice Srpske 270 (1910), 39–66, hier 39; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 131.

gleichermaßen die geringe Zahl der jährlichen Gottesdienste in Dorfkirchen. Berstend voll waren die Kirchen jedoch an Tagen von traditionellen Feiertagen, die sich von Ort zu Ort leicht unterschieden. Diese Kirchfeiern fanden nicht immer am Tag des Kirchenpatronats statt, sondern meist an einem wichtigen Feiertag zwischen Ostern und dem Frühherbst – zu Pfingsten, am Petrustag, zur Verklärung des Herrn oder etwa an Mariä Himmelfahrt. Zu diesen Feiern pilgerten mitunter nicht nur Orthodoxe, sondern auch Muslime und Katholiken stundenlang aus ihren Dörfern. In den Grenzgebieten der Herzegowina kamen häufig auch Menschen aus Dalmatien, der Boka Kotorska und Montenegro.[103] Da nur wenige in den meist winzigen Kirchen Platz fanden, füllten sich vor allem die Plätze um die Kirchen mit Menschen.[104] Barhäuptig folgten die meisten Gläubigen dem Gottesdienst außerhalb der Kirchen: Die Nähe zur Kirche verdeutlichte die gesellschaftliche Hierarchie – vorn die bewaffneten Honorationen, am weitesten entfernt die jungen Frauen und Andersgläubigen. Teils gab es im Anschluss eine Prozession (*litija*) mit dem Geistlichen an der Spitze, wobei man mit Kreuzen, Ikonen und Fahnen das Dorf, seine Felder und Weiden umrundete.[105] Auf dem Kirchplatz zelebrierte das Volk daraufhin ein großes Fest, bei dem gegessen, getrunken, gesungen und getanzt wurde.[106] Man nannte die Feier in der Herzegowina schlicht *dernek* (Fest), *sajam* (Messe, Veranstaltung) oder auch *zbor* (Versammlung),[107] womit darauf verwiesen wurde, dass es sich um die Versammlung einer konfessionellen Dorfgemeinschaft handelte, bei der Männer über kollektive Belange diskutierten und entschieden. Innerhalb der re-

103 Vgl. die Beschreibung des Priesters von Sutorina, Špiro Lučić, etwa zu Eliastag 1891: *Lučić*, Špiro: Ljetopis porodice Lučića i parohije Sutorinske od 1680. do 1930. godine. Priredio doc. dr Duško V. Lučić. Herceg-Novi 2000, 111.

104 Vuk Vrčević schrieb 1870 dazu: »Ich habe keine einzige von diesen Dorfkirchen gesehen, die so groß wäre, dass in ihr 30 Menschen lose stehen und sie sich bekreuzigen könnten, wie es nötig wäre.« *Vrčević*: Red, običaji 39 f. Die meisten Dorfkirchen waren in den Außenmaßen nur etwa 7–10 Meter lang und 4–5 Meter breit. Vgl. hierfür beispielhaft die Beschreibung der Dorfkirchen und -ruinen der Gemeinde Korjeniće. *Ninković*, Leontije: Srpske starine u Korjenićima (u Hercegovini). In: Istočnik 23/13 (1899), 376–380.

105 *Vrčević*: Red, običaji 49 f.

106 *Mićević*: Život i običaji 167. Vuk Vrčević schrieb 1882 über die Feiern: »Bei allen drei [religionsverschiedenen] Völkern, über die ich spreche, übersteigen die Kirchweihfeiern mit ihrer Freude und ihrer Bedeutung alle wichtigen und kleineren jährlichen Feierlichkeiten aus dem Grunde, weil auf den Feiern nicht nur Menschen aus einzelnen Dörfern oder Städten in die eine oder andere Kirche kommen, sondern das fromme Volk aus entlegenen Orten herbeiströmt, zumeist um der Kirche zu geloben. Und nach ihren Möglichkeiten bringen sie Spenden, an der Küste in den Städten in Form von Geld und auf den Dörfern üblicherweise Wolle, Wachs, Käse und Weihrauch. Sowohl erstere als auch letztere, wenn sie kein hausgemachtes Wachs haben, bringen eine Wachskerze, die sie vor der Ikone des kirchlichen Heiligen des Tages entzünden. *Vrčević*, Vuk: Srpske narodne svečanosti. Knj. 2: Pomanje srpske narodne svečanosti uz mimogredne narodne običaje. Sabrao po Boki Kotorskoj, Crnoj Gori i Ercegovini. Pančevo 1888, 64 f.

107 So in: Ebd. 64.

ligiösen Gruppe wurde auch Recht gesprochen.[108] Dauerhaft versuchten Priester die Festivitäten semantisch stärker religiös aufzuladen und nannten sie daher meist *hram (crkve)* (Heiligtum/Patronat [der Kirche]) oder *hramovska/crkvena slava* (Kirchen-*slava*).[109]

Die praktische Arbeitsteilung auf den Kirchenfesten blieb zumeist unverändert: Der Priester hielt die Messe, führte die Prozession und die Männer der Gemeinde organisierten das Fest. Dabei vergaben die Kirchgemeinden oft Lizenzen an Wirtsleute und Händler, die bei den Festen ihre Waren verkauften.[110] Priestern kannten ihre Rolle, was nicht heisst, dass sie sich mit ihr zufrieden gaben. Mit abgeklärt kritischem Unterton konstatierte beispielsweise Priester Marko Danilović aus Čičevo bei Trebinje in einem Gemeindebericht von 1889, dass zur Kirchfeier zwar die meisten Menschen in die Kirche kämen, seine Aufgabe dabei aber nur der Gottesdienst sei: »Der Geistliche hatte in der Kirche noch nie irgendetwas anderes zu schaffen als den Gottesdienst zu leiten.«[111] Die funktionale Trennung zwischen den geistlichen Belangen von Geistlichen und den weltlichen von Laien hatte in den orthodoxen Kirchgemeinden eine lange Tradition. Auch der habsburgische Staat nahm beinahe keinen Einfluss auf die traditionellen Kirchfeiern.

Da die verehrten Heiligen, Orte und Tage auch für Katholiken und Muslime der Region religiöse Bedeutung besaßen, feierte man um eine orthodoxe Kirche nicht selten in religiös gemischten Gemeinschaften. Wie sonst selten im Jahr boten die Feiern die Möglichkeit, mit Menschen aus der weiteren Umgebung zusammenzutreffen, Beziehungen zu pflegen und Fragen zu klären. Die Feiern waren ein wichtiges soziales Ereignis, auf denen Streitfälle verhandelt, die Ortsvorsteher (*knezovi*) und Kirchgemeindevertreter (*tutori, opštinari*) gewählt als auch nach möglichen Ehepartnern Ausschau gehalten wurde. Die Kirchfeiern waren ein gutes Beispiel einer religiösen Feier mit vielfachen diesseitigen sozialen Funktionen sowohl für den lokalen interreligiösen Sozialraum als auch für die konfessionelle über das Lokale hinausgehende Gruppe. Die hohe Beteiligung der Landbevölkerung an diesen Feiern lag auch daran, dass sich in ihnen profane und religiös-heilige Bedürfnisse mischten.[112]

108 Einschließlich der Herleitung der administrativen und jurisdiktionellen Funktionen und Bezeichnungen der Dorfversammlung seit dem Mittelalter: *Novaković*, Stojan: Selo. Iz dela ›Narod i zemlja u staroj srpskoj državi‹. In: Glas Srpske Kraljevske Akademije 24 (1891), hier 109–114.

109 AHNKŽ, SPPUT passim.

110 *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 131.

111 »Najviše se Naroda bude o kramuovima [sic!]. Svještenika se to ništa nikada ucrkvu [sic!] ticalo no samo božju službu služiti.« Bericht des Priesters der Gemeinde Čičevo, Marko Danilović, an PP Trebinje, 8.7.1889; AHNKŽ, SPPUT o. S. 1889 [10/1889] k. 1884–1924.

112 Zu ähnlichen Befunden gelangt für das westliche Europa auch *Dietrich*: Konfession im Dorf 396.

Klöster hatten einen ungleich höheren religiösen Stellenwert in der Bevölkerung als einfache Dorfkirchen. Jährlich zogen sie Tausende Gläubige an, die auch von außerhalb der Herzegowina stammten. Berühmt und geachtet waren die Klöster Žitomislić, Zavala, Dobrićevo und Duži. Eine religiöse Bedeutung für Gläubige besaß auch die Ruine des Ende des 17. Jahrhunderts zerstörten Klosters Tvrdoš, westlich von Trebinje.[113] Außerdem pilgerten alljährlich Tausende aller Glaubensgemeinschaften um Pfingsten in Klöster auf der montenegrinischen Seite: nach Kosijerevo und Cetinje, die meisten jedoch zu den vermeintlich wundertätigen Reliquien des heiligen Vasilije nach Ostrog, des einzigen aus der Herzegowina stammenden orthodoxen Heiligen.

Ostrog

Die meisten orthodoxen Gläubigen machten sich zwischen dem Georgstag (Đurđevdan 23.4./6.5.) und Pfingsten (*duhovi* oder *Trojičin dan*/Trinitatis) zu den Klöstern auf.[114] Nach den Zahlen der Pilger, ihrer Wegstrecke und ihrer religiösen Vielfalt stach das Kloster Ostrog in Montenegro klar heraus. Begeistert schrieb etwa der Diplomat und Volkskundler Vuk Vrčević 1882 über Ostrog[115]:

nirgendwo hörte und sah ich so viel Freude und nach allen Seiten Gesang, wie im montenegrinischen Kloster in Ostrog, wo das Volk beiderlei Geschlechts nicht nur aus Montenegro, sondern auch aus der Boka [Kotorska], aus der Herzegowina und sogar aus Albanien als Ehrerbietung für den heiligen Vasilije hinkommt.[116]

113 Zum Kloster Tvrdoš: *Ćorović*, Vladimir: Hercegovački manastiri. In: GZMBH 23 (1911), 505–533; *Ders.*: Die herzegowinischen Klöster. In: WMBH 13 (1916), 3–41 sowie *Vrankić*: Religion und Politik 55–58.

114 Vgl. etwa *Karadžić*: Etnografski spisi 78 f.; *Bigović*, Radovan: Sveti Vasilije Ostroški. Valjevo 1998, 25–33. In der Serbisch-Orthodoxen wie in anderen orthodoxen Kirchen wird Pfingsten gemeinsam mit Trinitatis gefeiert.

115 Vuk Vrčević (1811–1882) war ein typischer Vertreter einer kosmopolitischen, national-kulturell engagierten serbischen Elite. Er stammte aus Risan in der Boka Kotorska, arbeitete in Budva als Händler, am montenegrinischen Hof in Cetinje als Lehrer und Kanzlist und ab 1855 in Zara/Zadar als Beamter in Diensten Habsburgs. 1861 wurde er zum österreichischen Vizekonsul in Trebinje ernannt, wo er bis 1879 blieb. Er war befreundet mit Mehmed-beg Kapetanović (Ljubušak), dem aus der Westherzegowina stammenden Bürgermeister von Sarajevo und Regierungsbeamten. Unter dem Einfluss von Vuk Karadžić sammelte Vrčević seit den 1830er Jahren volkstümliche Überlieferungen – Lieder, Erzählungen, Rätsel und Späße – und schrieb später eigene ethnographische Arbeiten und kleine Theaterstücke. Er starb 1882 in Dubrovnik. 1886 bettete man seine sterblichen Überreste feierlich nach Kotor um. *Wurzbach*, Constantin von: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich. Bd. 52. Wien 1885, 1 f. Briefe Vrčevićs an Kapetanović, 1872–1875; AHNKŽ, ZMiH 2, 3 (1872–1875); Bosanska vila 21/1 (1886), 336; *Milićević*, Milan Đ.: Pomenik znamenitih ljudi u srpskog naroda novijega doba. Beograd 1888, 61 f.; *Đorđević*, Tihomir R.: Vuk Vrčević. Cetinje 1951 Vgl. auch Vrčevićs edierte diplomatische Korrespondenzen aus Trebinje 1875–1878: *Arnautović*, Esad: Prilozi za istoriju Trebinja u XIX stoljeću. Trebinje 1986.

116 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 68.

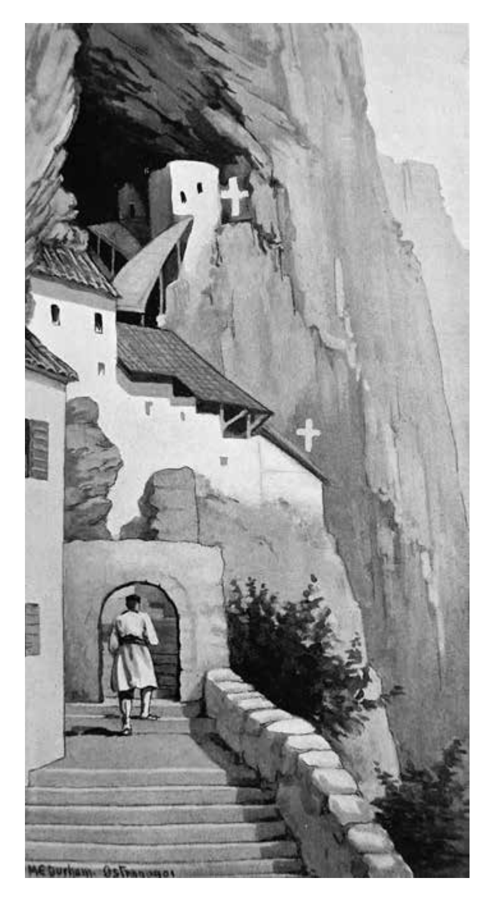


Abb. 1: Kloster Ostrog in Montenegro

Ähnlich hingerissen über ihren Besuch in Ostrog war um 1900 auch die britische Reiseschriftstellerin Edith Durham, die sowohl die religiöse Vielfalt als auch die freundliche Trennung der unterschiedlichen religiösen Gruppen bemerkenswert fand:

I have passed the night up there in pilgrimage-time, when the mountain side was a great camp and the greater part of the pilgrims slept by watch fires under the stars; but in spite of the mixed nationalities and the difference of religion, perfect order prevailed, and I saw many acts of friendliness and consideration between folk from very different parts.[117]

117 *Durham*, Mary E.: Through the lands of the Serb. London 1904, 41. Auch Vrčević bemerkte um 1880 die weitgehende Trennung der unterschiedlichen Pilgergruppen: »Drei Tage und drei Nächte gruppieren sich die einzelnen Völker [narodi] jeder für sich auf der Seite,

Es kamen Kranke und ihre Angehörigen, die um Heil und Segen beteten. Sie brachten die Kleidung ihrer Verwandten, Öl, Wachs, Wolle oder Weihrauch zum Kloster, sodass sie am Ort der Reliquien des hl. Vasilije heilende Kräfte erlangten. Oder sie nahmen von dort sakralisierte Objekte mit nach Hause.[118] Oft nähten Frauen diese Materialien dann in Kleidungsstücke ein, strickten aus der Wolle Mützen oder stellten daraus Umschläge her. Solche Praktiken verdeutlichen die klaren Funktionen von Religion für den Schutz und die Heilung der Familie. Diese Formen einer religiösen Tauschhandlung, auch als *do-ut-des*-Frömmigkeit[119] bezeichnet, wurden gerade bei Pilgerreisen offenbar, wobei die religiöse Organisation und ihre Experten wenig darauf Einfluss nahmen.

Žitomislić

Auch in das wichtigste und reichste Kloster der Eparchie, nach Žitomislić pilgerten Gläubige aus der ganzen Herzegowina. Ebenfalls um Pfingsten fanden hier mehrtägige Feste mit zahlreichen Gottesdiensten statt, bei denen man ausgelassen tanzte, aß und trank. Das Patronatsfest des Klosters, Mariä Verkündigung (*blagovjest* 25.3/6.4), war ein Fest, zu dem viele Menschen anreisten.[120] Mit dem Kloster Ostrog verglichen waren die Pilgerzahlen hier jedoch deutlich kleiner. Im Sinne einer Absonderung der orthodoxen Herzegowiner von den montenegrinischen Klöstern Ostrog und Cetinje versuchte Habsburgs Führung Žitomislić aufzuwerten. Hierfür plante Finanzminister Kállay 1891, Reliquien des heiligen

essen und trinken zusammen, spielen allerarten von Spielen und stimmen die schönsten Gesänge an […].« *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 69.

118 *Pamučina*: Tri vjerozakona 219; *Mićević*: Život i običaji 162, 170; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 315 f. sowie *Vucinich*: Memoirs of my childhood 36. Vgl. auch die bosnischen Regierungsberichte über Pilgerreisen nach Ostrog in: ABH, ZMF PrBH 1522/1901 sowie 1208/1902.

119 In dieser Formulierung u. a. bei *Schlögl*: Alter Glaube 223.

120 Zum Kloster und seinen Feiern: *Ćuković*, Vasilije: Blagovještenska proslava u manastiru Žitomisliću. In: Istočnik 6/8 (1894), 231–235; *Sv.*: Manastir Žitomislić. Kratak opis za ›Zoru‹. In: Zora 1/2 (1897), 37–39, hier 37; vgl. auch *Kojić*, Ljubinka: In memory of the monastery Žitomislić. In: Serbian Studies 1/13 (1999), 185–206.

Bei kaum einem Besucher des Klosters und Reisendem blieb zudem die oberhalb des Klosters stehende riesige Eiche unerwähnt. Über diesen Baum wussten die Menschen verschiedene wundersame Geschichten zu erzählen, etwa dass die Eiche unverletzlich sei und jede auf sie abgefeuerte Kugel an ihr zurückpralle und den Angreifer selbst verletze. *Wilkinson*, John Gardner: Dalmatia and Montenegro. With a journey to Mostar in Herzegovina, and remarks on the slavonic nations. Vol. 2. London 1848, 117; *Peez*, Carl von: Mostar und sein Culturkreis. Ein Städtebild aus der Hercegovina. Leipzig 1891, 32; *Renner*, Heinrich: Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer. Wanderungen. Berlin 1897, 391–392; *Asbóth*, Johann von: Reiserouten in Bosnien und der Herzegovina. Illustrierter Führer. Wien, Leipzig 1898, 33. *Kosanović*, Sava: Iz mladih dana. Pomeni iz manastira Žitomislića god. 1849 (svršetak). In: Bosanska vila 2/2 (1887), 17–19, hier 18. Zu Pflanzenkulten unter Serbisch-Orthodoxen vgl. u. a. *Čajkanović*: Mit i religija 3 f.; *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan 249 f.

serbischen Fürsten Lazar Hrebeljanović aus dem Kloster Vrdnik in der südungarischen Fruška Gora in die Herzegowina zu transferieren. Bischof Serafim in Mostar zeigte sich begeistert. Die geheimen Verhandlungen mit dem Patriarchen und dem Synod von Sremski Karlovci führten jedoch zu keinem Ergebnis, da dort niemand und um keinen Preis zu bewegen war, auch nur eine kleinste Reliquie Lazars herauszugeben.[121] Allein das Projekt verdeutlicht, mit welchen Mitteln die Regierung bereit war, den religiösen Alltag ihrer orthodoxen Untertanen zu beeinflussen, um sie stärker vom serbisch-montenegrinischen Ausland zu isolieren.

Zwischen dem Kloster Žitomislić und der Kirchgemeinde Mostar bestanden traditionell enge Verbindungen. Die Stadtgemeinde trat als Verwalterin des weltlichen Klosterbesitzes auf, ihre Vertreter nahmen stellenweise sogar Gebühren von Gläubigen für geistliche Handlungen der Mönche ein.[122] Ab 1893 kam es um die Verwaltung der Klosterfinanzen zu einem jahrelangen Streit zwischen der Kirchgemeinde und der geistlichen Klosterführung. Bischof und Regierung unterstützen nach Kräften die Seite der Geistlichen und waren ein veritabler Faktor des Konflikts. Solche Spannungen beeinflussten den Ablauf und die Atmosphäre der Klosterfeiern nur peripher. Unter mehreren Tausend Gläubigen trat dies zurück.[123] Zum einen war die Reise nach Žitomislić für die meisten Gläubigen aus ländlichen Regionen in ihrem traditionellen religiösen Leben fest verankert. Zum anderen trennte die bäuerliche Bevölkerung deutlich weniger von den Mönchen der Klosterbruderschaft als von den Vertretern der städtischen Kirchgemeinde aus begüterten Händlern und einer gebildeten Intelligencija.[124]

Zavala

Um das Kloster Zavala in der südlichen Herzegowina, das der Einführung Mariens in den Tempel geweiht war,[125] feierten Menschen neben dem Pfingstfest vor allem den Tag des hl. Petrus (*Petrovdan*) am 29. Juni/11. Juli.[126] Der

121 *Kraljačić*: Kalajev režim 103 f.

122 *Ćuković*, Vasilije: Blagovještenska proslava u manastiru Žitomisliću. In: Istočnik 6/8 (1894), 231–235, hier 231 f.

123 Ebd.; Bericht des Vorstehers des Landbezirkes Mostar, Draganović, über die Wallfahrt nach Žitomislić zu Mariä Verkündigung am 6.4.1895; ABH, ZMF PrBH 521/1895.

124 »Man merkte ganz deutlich, dass die Bevölkerung im Allgemeinen (auch die Nevesinjer, Stolacer etc.) den Opština Mitgliedern [den Vertretern des Mostarer Kirchenvorstandes] nicht viel Vertrauen entgegenbrachten.« Bezirksvorsteher des Landbezirkes Mostar, Draganović, über die Wallfahrt nach Žitomislić zu Mariä Verkündigung am 6.4.1895; ABH, ZMF PrBH 521/1895.

125 Vgl. zum Kloster aus kultur- und kunstgeschichtlicher Perspektive: *Okilj*, Milijana: Manastir Zavala. Banja Luka 2010.

126 Der Tag des hl. Petrus und Paulus 29.6./11.7. war in der Bevölkerung meist nur als Petrustag (*Petrovdan*) bekannt. Den darauffolgenden Tag nannte man Paulustag (*Pavlovdan*), obwohl er kirchlicherseits anderen Heiligen geweiht war. Der Petrustag wurde ähnlich

Tag des Klosterpatronats spielte für einen Großteil der Bevölkerung kaum eine Rolle. Zum Petrustag kamen Orthodoxe, Katholiken und auch Muslime in Zavala zusammen. Nach dem gemeinsamem Gottesdienst fand traditionell ein großes Volksfest (*dernek*) statt, zu dem auch hier Menschen aus weit entfernten Orten anreisten: aus der Gegend um Ljubinje, Stolac und Trebinje sowie aus Dalmatien.[127] Im Dorf Zavala gab es dabei etwa 300 Meter südlich des Klosters zwei Kirchenruinen, des hl. Petrus und der hl. Petka. Spätestens seit den 1860er Jahren hatte es Auseinandersetzungen zwischen serbisch-orthodoxen und katholischen Gläubigen um eine der beiden Ruinen gegeben.[128] Bis in die 1890er Jahre fanden in der winzig kleinen Kirchenruine des hl. Petrus zu seinem Feiertag auch katholische Messen statt – wohl nach gregorianischem Kalender.[129] In den Jahren 1898 und 1899 führten dann die katholische und die orthodoxe Gemeinde Gerichtsprozesse, welche letztinstanzlich die Kirche des hl. Petrus der orthodoxen Kirche zusprachen.[130] Wahrscheinlich ist daher, dass die Mönche des Klosters Zavala bemüht darum waren, das Kirchenfest nach ihrem Kalender und unter eigener Ägide fortzuführen, was ihnen augenscheinlich auch gelang. Hierfür war das hohe Ansehen des Igumens[131] und Archimandriten Hristifor Mihajlović hilfreich, den auch Katholiken aus nah und fern verehrten.[132]

dem Veitstag (*Vidovdan* 15./28.6.) und dem Johannestag (*Ivanjdan* 24.6./7.7.) oft mit Feuern begangen, häufig jedoch auch mit aufgestellten oder um die Felder, Weiden und Dörfer getragenen Fackeln (*lile*). Vgl. *Bandić*: Narodna religija Srba 342–344.

127 *Mićević*: Život i običaji 167.

128 Paraskeva Petka (russ. Pjatnica), frühchristliche Märtyrerin, die nach dem Freitag, dem fünften Tag der Woche (serb. *peti*) und damit dem Tag der Passion Christi benannt ist. Zur Bedeutung und Verehrung im serbischen Raum: *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 390 f.

129 *Filipović*, Milenko S./*Mićević*, Ljubo: Popovo u Hercegovini. Antropogeografski prikaz. Sarajevo 1959, 148–150; *Mihajlović*, Christophor: Das Popovopolje in der Hercegovina und die Merkwürdigkeiten von Zavala. In: WMBH 4/1 (1893), 349–375, hier 367 f.; *Zovko*, Jozo: Starohrvatska crkva sv. Petra Apostola u Zavali, Popovo Polje, Hercegovina. In: *Lučić*, Ivo (Hg.): Ravno, Popovo. Četiri slike iz povijesti kraja. Ravno 1997, 89–128, hier 90–95; *Ders.*: Ubikacija crkve sv. Petra Apostola u Zavali, Popovo Polje, Hercegovina. In: Ebd. 83–88.

130 Vgl. ausführlich darüber in Kapitel 2.3 Die religiöse Grenze.

131 Igumen (deutsch auch *Hegumen(os)*/serb. *Iguman*/russ. *Igumen*) ist der Titel eines Mönchsgeistlichen, der einem Kloster geistlich und administrativ vorsteht.

132 Hristifor Mihajlović (1854–1920) war von 1873–1891 Mönch und Igumen des Klosters Zavala, danach diente er in Mostar. Wegen politischer Betätigung (offiziell wegen einer sog. Fälschungsaffäre) wurde er zu einer mehrjährigen Haftstrafe in Zenica verurteilt. Nach Petitionen der orthodoxen und katholischen Bevölkerung Mostars und des Popovo Poljes sowie Bischof Serafims begnadigte ihn die Landesregierung im Jahre 1898. Von da an diente er als Archimandrit erneut in Zavala. 1901 wurde er ins Kloster Žitomislić versetzt, in dem er 1920 starb. Vgl. *Popović*, P. J.: O umrlim sveštenicima Hercegovine. In: Vesnik Srpske crkve 26 (1921), 190–192, hier 191. Auch der Kreisvorsteher von Mostar, Karlo Baron von Pitner, betonte 1901 die religionsübergreifende Verehrung Mihajlovićs in der

Die zwischen Katholiken und Orthodoxen umstrittene Zugehörigkeit der Kirche behinderte am Petrustag weder Wallfahrten von Katholiken und Orthodoxen noch gemeinsame religiöse Feiern.[133] Zeitpunkt und Ort des religiösen Festes waren deutlich wichtiger als die Frage, in welcher Form der Kult durchgeführt wurde. Entscheidend blieb dennoch, welche religiösen Experten die Feier leiteten und damit eindeutig konfessionell festlegten. Menschen der jeweils anderen Glaubensgemeinschaften nahmen den Unterschied zwar klar als solchen wahr, duldeten aber auch religiöse Experten der anderen Kirchenorganisation, wenn der religiöse Bezug des Tages und des Ortes wichtig und die konkreten liturgischen Unterschiede der religiösen Verehrung eher unklar waren.

Čajniče

Die kleine Handelsstadt Čajniče ganz im Nordosten der Eparchie Zahumlje-Herzegowina war mit ihrer orthodoxen Kirche ein weiteres wichtiges Ziel von christlichen und muslimischen Pilgern aus ganz Bosnien-Herzegowina und den angrenzenden Ländern. Wohl seit dem 16. Jahrhundert befand sich hier die als wundertätig verehrte Ikone der Muttergottes, über die man sich erzählte, der Evangelist Lukas habe sie noch zu Lebzeiten Marias gemalt. Auf der Rückseite zeigte die Ikone den hl. Johannes. Angeblich hatte ein Bauer die Ikone vor der Zerstörung des Klosters Banja am Lim im Jahre 1594 gerettet und in die Stadt gebracht. Das Heiligenbild war das mit Abstand wichtigste und berühmteste der ganzen Eparchie.[134] Zahlreiche Menschen unterschiedlichen Glaubens aus Bosnien, der Herzegowina und Montenegro pilgerten zu dieser Ikone, um Heilung

Bevölkerung: »Als der Metropolit noch vor der Begnadigung [im Jahre 1898] des Christifor [Mihajlović] einmal nach Zavala kam, erschienen bei ihm mehrere Deputationen von Landleuten aus dem Popovopolje um eben seine Fürsprache zugunsten dieser Begnadigung zu erbitten. Darunter befand sich auch eine zahlreiche Deputation römisch-katholischer Bauern und ein wohlhabender dalmatinischer Grundbesitzer, ebenfalls ein Katholik, versprach dem Metropoliten sogar eine Glocke für die Kirche in Zavala zu stiften, wenn Mihajlovic begnadigt würde.« Pitner an Kállay, 16.10.1901; ABH, ZMF Privat-Registratur, Kabinettbriefe (fortan PrReg) 170/1901. Über die Internierung Mihajlovićs vgl. auch Ziviladlatus Isidor von Benko an Landeschef Johann von Appel, 15.12.1895; ABH, ZMF PrBH 1545/1895.

133 Der Bezirksleiter von Ljubinje sprach 1902 von über Zweitausend Gläubigen am Tag des hl. Petrus um das Kloster Zavala. BA Ljubinje an KB Mostar, 14.7.1902; ABH, ZMF PrBH 1062/1902.

134 Ebd. 406–408. Vgl. auch das Gedicht des Seminaristen und späteren Priesters von Foča: *Kočović*, Josif L.: Pred čudotvornom ikonom presvete Bogorodice u Čajniču. In: Istočnik 4–5/5 (1891), 161 sowie die Beschreibungen der Stadt und ihrer Ikone vom englischen Reisenden: *Holbach*, Maude M.: Bosnia and Herzegovina. Some wayside wanderings. London 1910, 213–223.

von Krankheiten und Errettung vor allerlei Unbill zu erbitten.[135] Die meisten Pilger kamen im Sommer nach Čajniče.

Die Pilger hatten der Gemeinde nicht erst seit dem 19. Jahrhundert reichlich Einnahmen beschert. Mit dem wirtschaftlichen Aufstieg orthodoxer Händlerfamilien seit dem zweiten Drittel des Jahrhunderts nahmen sie jedoch deutlich zu. Für die Stadt und ihre orthodoxe Gemeinde spielte die Nähe zu Sarajevo eine wichtige Rolle. Reiche Sarajevoer Familien spendeten große Summen für die Gemeinde, wohlhabende Förderer stammten aber auch aus Wien und Triest. In den Jahren 1857–1863 hatte die Gemeinde unter den neuen Möglichkeiten der *tanzimat*-Zeit neben die alte eine neue große Kirche im byzantinischen Stil gebaut. Der Ikone der Gottesmutter errichtete man darin einen steinernen Thron und ließ sie in Sarajevo in Silber fassen und vergolden.[136] Die neue Kirche wurde wie die alte dem Patronat von Mariä Himmelfahrt geweiht. Was den mobilen und immobilen Besitz sowie die Einnahmen betraf, war die Gemeinde neben Mostar bereits in den 1880er Jahren die vermögendste der Eparchie. Spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts übertraf sie alle anderen Gemeinden deutlich.[137] Von den zahlreichen Spenden errichtete die Gemeinde bis 1892 zwei Häuser mit insgesamt 30 Zimmern für Pilger. Gegenüber anderen Gemeinden der Eparchie zeichnete sich Čajniče auch durch einen umfangreichen Bestand an religiöser Literatur, an Kirchengewändern und liturgischen Geräten aus. Unter den 98 Büchern der Gemeinde waren Evangelien sowie Gebets- und Liturgieschriften[138] – entweder in Form von losen Blättern oder in Hasenleder wie auch Samt gebunden. In verschiedenen Sprachen gedruckt oder handgeschrie-

135 Darüber schrieb der örtliche Priester: »Nicht nur viele Orthodoxe, sondern auch Römisch-Katholische und Mohammedaner ohne Unterschied des Geschlechts, die hierher kamen und an Krankheiten litten, wurden in wenigen Tagen gesund und kehrten in ihre Häuser zurück.« *Komadanović*, Patrikije: Srpska pravoslavna stara i nova crkva u Čajniču. In: Bosanska vila 26/7 (1892), 406–408, hier 408; vgl. auch *Đorđević*: Preislamski ostatci 64. Es gab Volkslieder über die Heilung von Muslimen durch die dortige Ikone der Muttergottes. Beispielsweise: *Vukanović,* Dušan P.: Zlatija đevojka i zidanje crkve u Čajniču. In: Bosanska vila 15–16/27 (1912), 223–225.

136 *Komadanović*, Patrikije: Srpska pravoslavna stara i nova crkva u Čajniču. In: Bosanska vila 26/7 (1892), 406–408, hier 407. Zur Gemeinde und ihren Gotteshäusern vgl. Čajniče u narodnom predanju. In: Bosanska vila 11–12/16 (1901), 202–205.

137 Das mobile, immobile und bare Vermögen der serbisch-orthodoxen Kirchen- und Schulgemeinde Čajniče betrug 1906 über 370.000 Kronen, jenes (fast) aller Gemeinden der Eparchie zusammen nur knapp 950.000 Kronen. *Terzić*, Dimitrije V.: Izvještaj o radu šireg i užeg Eparhijskog Upravnog i Prosvjetnog Savjeta, kao i zajedničkih sjednica šireg - Eparhijskog Savjeta sa Eparhijskim Crkvenim Sudom, eparhije zahumsko-hercegovačke od. 13. decembra 1905. do 26. januara 1908. Izd. *EUPS*. Mostar 1908, Prilog Ž, E.

138 Die Gemeinde besaß zahlreiche Liturgiebücher wie *Triod, Srbljak, Trebnik* und *Oktoih*. Als *Triod* werden meist zwei Liturgiebücher mit Gebeten und Gesängen bezeichnet. Der *Srbljak* stellt ein kirchenslawisches Liturgiebuch serbischer Redaktion dar, das vor allem Hagiographien von Heiligen der Serbisch-Orthodoxen Kirche umfasst. *Trebnik* oder auch *Eucho-*

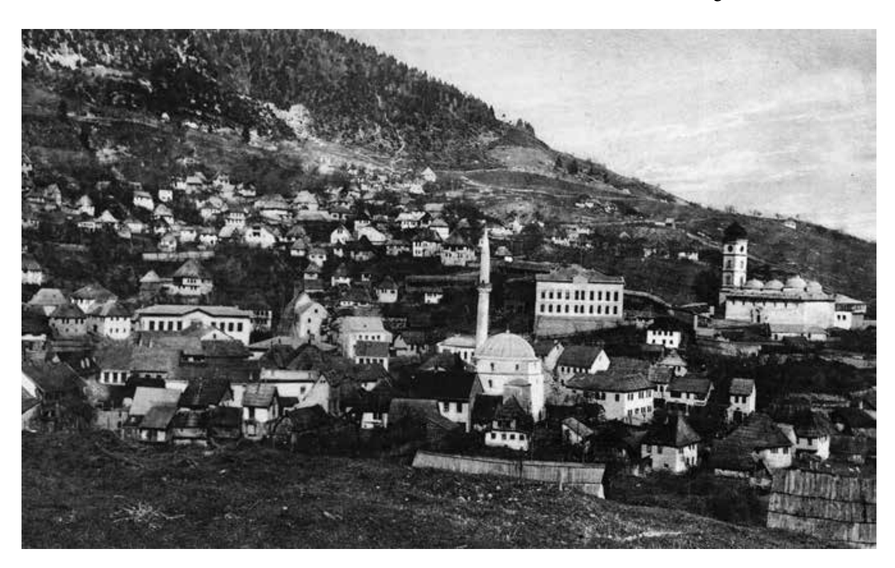


Abb. 2: Čajniče zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Rechts unterhalb der serbisch-orthodoxen Kirche ist ihr schlichter, winziger Vorgängerbau zu erkennen.[139]

ben, stammten sie aus dem 15. bis 18. Jahrhundert, aus Venedig und Wien, Rimnik in der Walachei, Moskau und Kiew.[140]

Bis 1914 vergrößerte sich der Besitz der Gemeinde durch die Ströme von Pilgern weiter: Die Kirchgemeinde der kleinen Stadt an der montenegrinischen Grenze besaß mindestens ein Gasthaus für Wallfahrer (*crkveni han*), sechs weitere Häuser, eine Mühle, zwei Schulen, zahlreiche Gärten und mehrere Fried-

logion heißt eines der grundlegendsten orthodoxen Liturgiebücher für den häuslichen und parochialen Gebrauch. Der *Oktoih/Oktoechos/Osmoglasnik* bezeichnet eine Sammlung von Hymnen für die Stundengebete der Wochentage. Er besteht aus *acht* Zyklen von Wochen. Vgl. *Mirković*, Lazar: Pravoslavna liturgika ili nauka o bogosluženju pravoslavne istočne crkve. Prvi, opći deo. Za srpske pravoslavne bogoslovije. Sremski Karlovci 1918, 142–161; *Novaković*: Pravoslavni pojmovnik; *Getcha*, Job (Archimandrite): The Typikon decoded. An explanation of Byzantine liturgical practice. Yonkers, New York 2012.

139 Heinrich Renner schrieb Ende des 19. Jahrhunderts über die kleine alte Kirche: »ein nur wenige Fuss über dem Erdboden erhabener kellerartiger Bau von ganz schmucklosem Aeusseren und eigentlich beispiellos verwahrlostem Innern.« *Renner*: Durch Bosnien kreuz und quer 162.

140 Zudem stammte auch das Antimension, das geweihte Altartuch der Kirche, von 1770 und war vom Metropoliten von Sremski Karlovci Stevan Stratimirović (1757–1836) geweiht – ein weiterer Beleg der weitverzweigten Verbindungen und überregionalen Bedeutung der Kirchgemeinde Čajniče. *Komadanović*, Patrikije: Srpska pravoslavna stara i nova crkva u Čajniču. In: Bosanska vila 26/7 (1892), 406–408; zur Kirchgemeinde von Čajniče vgl. auch *Vukičević*, Milenko M.: Iz starih Srbulja. In: GZMBH 13 (1901), 289–349; *Momirović*, Petar: Stari rukopisi i štampane knjige u Čajniču. In: Naše starine 3 (1956), 173–177.

höfe.[141] Über alle Kriege und Aufstände hinweg zeigte sich an der Kirchgemeinde von Čajniče und ihrer Ikone die enorme und religionsübergreifende Bedeutung eines materiellen religiösen Artefaktes – gerade in einer Region, die an solchen Dingen relativ arm war.

Zusammenfassung

Wallfahrten, Kloster- und Kirchfeiern hatten breitgefächerte Funktionen. So stimmte etwa der Historiker Emanuel Turczynski Leopold Ranke in seiner Einschätzung zu, solche Feiern wären »nicht nur dem Beichthören und der Kommunion gewidmet, sondern auch Markt, Volksfest, Brautschau und Beratung der Dorf- und Kreisältesten« gewesen.[142] In der ländlichen Herzegowina machten Beichte und Kommunion, wenn überhaupt, nur einen ganz geringen Teil der Kirchen- und Klosterfeiern aus. Vor allem bei Kirchfeiern, aber auch bei Klosterfeiern, beteiligten sich Laien in hohem Maße an der Organisation der Feiern. Oft feierten dann Orthodoxe mit Muslimen und Katholiken nach dam alten, julianischen Kalender um orthodoxe Gotteshäuser. Die Kirchfeiern waren dabei die wichtigste Form religiöser Kulte, die den familiären, lokalen und glaubensgemeinschaftlichen Rahmen überschritten.

Kirch- und Klosterfeiern gewannen im Verlauf des 19. Jahrhunderts an Bedeutung. Nicht sicher zu belegen ist, ob auch die Zahl ihrer Teilnehmer wuchs. Die religiösen Zusammenkünfte wurden jedoch im Zuge der romantischen Nationsbildung diskursiv aufgewertet. Vor allem Vuk Karadžić prägte in dem Zusammenhang den Erinnerungsort des Guslespielers auf dem dörflichen Kirchfest als »serbischem Homer«, was sich als Topos bald auch unter städtischen Orthodoxen verbreitete. So schrieben Intellektuelle in romantischer Manier, die dörflichen Kirchfeiern hätten die selbe Bedeutung wie die olympischen Spiele bei den Griechen.[143] Wiederholt betonte man die Rolle der Kirchversammlungen für den Ausbruch der Serbischen Aufstände zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Im Sinne romantischer Ideen verschmolzen im Bild der Kirchfeier die Ideale von Gemeinschaft, Abstammung, Freiheit, Widerstand und gemeinsamer Kultur zu einem nationalen Narrativ. So entstanden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Gemälde des »Guslespielers auf der Kirchenversammlung«, wodurch die Einheit von Volk und Glauben symbolisiert und popularisiert wurde.[144]

141 Kriegsschadensbericht des Pfarramtes Čajniče, Priester Jovanović, 23.9.1919; AJ 69–65–108. Über den großen Besitz der Gemeinde Čajniče siehe auch *Davidović*: Srpska Pravoslavna Crkva 77.

142 *Turczynski*: Konfession und Nation 23.

143 *Kaluđerčić*, Stevan: Značaj i postanak svetosavske besjede u nas Srba. In: Istočnik 2/1 (1886), 26f., hier 26.

144 Eine Abbildung eines solchen Bildes findet sich etwa im Einband von: *Denton*, William: Serbien und die Serben. Nach anderen Quellen und eigenen Erfahrungen frei bearbeitet

Kirchenpatronate

Die Patronate der ländlichen Kirchen standen in enger Verbindung mit der traditionellen Religiosität der Orthodoxen und damit auch mit der Freqentierung der Kirchen. Orthodoxe Familienverbände betrachteten Dorfkirchen häufig als Teil ihres kollektiven Eigentums. Hier waren ihre Vorfahren beerdigt und hier kamen sie mit rituellen Speisen und Getränken zu Totenfeiern an die Gräber.[145] Oftmals trugen die alten Dorfkirchen dieselben Patronate wie die alteingesessenen Familienverbände. Sie waren damit denjenigen Heiligen geweiht, die für die jahreszeitliche religiöse Alltagspraxis der Bevölkerung in der Herzegowina zentrale Bedeutung besaßen.[146] Die Gotteshäuser standen gerade im ländlichen Raum meist entweder unter Patronaten von wehrhaften Heiligen wie Georg, Dimitrios oder dem Erzengel Michael; oder sie waren sogenannten Feuerheiligen der Sommermonate geweiht, die mit Wetterextremen in Verbindung gebracht wurden – Elias, Pantaleon, Marina, Paraskeva Petka oder Mariä Himmelfahrt. Im Gegensatz dazu besaßen die Klosterkirchen der Eparchie Patronate, die deutlich stärker auf einen gelehrten religiösen Kanon verwiesen.[147] Das Patronat einer einfachen, meist äußerst spärlich eingerichteten Kirche war auf dem Land für Außenstehende kaum erkennbar. Bis zur Jahrhundertwende be-

von D. v. Cölln. Berlin 1865. Besonders bekannt wurde das Bild von Atanas Bocarić »Guslespieler auf der Kirchversammlung [Guslar na zboru]« mit dem verheißungsvollen Unteritel »Auf den Ruinen des Serbischen Reiches [Na razvalinama srpskoga carstva]«. *Timotijević*, Miroslav: Guslar kao simbolična figura srpskog nacionalnog pevača. In: Zbornik narodnog muzeja 2/17 (2004), 253–285, hier 270 f. Ab 1905 hing eine Kopie dieses Bildes auch im Eparchialrat von Mostar. *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS Prilog Đ.

145 Als Valtazar Bogišićs in den 1870er Jahren nach dem Besitz der einzelnen Stämme (*plemena*) fragte, antworte der Informant aus Montenegro: »Kirchen, Bergweiden, wenn es welche gibt, starke Wasserquellen und natürliche Seen, in neuerer Zeit Schulen [Saborne crkve, planine ako ich ima, žive vode jake i bogomdana jezera, u novije vrijeme škole.]« Der Informant aus der Herzegowina gab dieselbe Antwort, meinte jedoch bezeichnender Weise, dass es hier nur sehr wenige Schulen gäbe. Damit wird klar, dass in ländlichen Gebirgsregionen kaum ein Unterschied zwischen patrilinearen Großfamilien und lokalen Glaubensgemeinschaften gemacht wurde. *Bogišić*: Izabrana djela (4) 87 f. Der katholische Geistliche Mato Puljić beschrieb Ähnliches auch für Katholiken in der östlichen Herzegowina. *Puljić*: Pučka religioznost 206.

146 *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 211. Beispielsweise schrieb der Priester von Sutorina, Špiro Lučić, in seiner Chronik, seine Familie habe Ende des 18. Jahrhunderts die Kirche des hl. Nikolaus in der Gemeinde errichtet, ihres *slava*-Heiligen. *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 7–9.

147 Kloster Duži war Mariä Entschlafung, jene in Zavala, Dobrićevo und Kosijerevo (in Montenegro) Mariä Einführung in den Tempel, Žitomislić Mariä Verkündigung, Piva (östlich von Gacko in Montenegro) der hl. Trinität geweiht. Vgl. u. a. *Vrčević*, Vuk: Red, običaji i uprave manastira i crkava u Hercegovini (Fortsetzungsartikel). In: Letopis Matice Srpske 269 (1910), 1–31, hier 2.

saßen die allerwenigsten orthodoxen Dorfkirchen eine nach kanonischen Regeln geordnete Ikonostase, in der etwa die vom Chorraum aus links hängende Ikone das Patronat der Kirche kenntlich gemacht hätte.[148] Ab dem Ende des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts wurde dabei auch die ikonographische Ordnung serbisch-orthodoxer Kirchen stärker vereinheitlicht, da sich von da an verstärkt die Eparchialen Kirchengerichte darum kümmerten.[149]

Die südöstliche Herzegowina – das Popovo Polje, Površ, Šuma und Zupci einschließlich der Region um Trebinje – verfügte bereits zu Beginn der österreichisch-ungarischen Verwaltung über das dichteste Netz an serbisch-orthodoxen Kirchen in ganz Bosnien-Herzegowina.[150] Dies lag an der Nähe zu Dalmatien, der vergleichsweise alten Christianisierung der Region, aber auch am konfessionellen Gegensatz in der Region. Die Gotteshäuser standen traditionell an naturräumlich exponierten Orten – auf Bergen und Hängen – und sakralisierten Orten wie Friedhöfen, seltener jedoch an einem zentralen Platz innerhalb der Dörfer.[151] Die lokale Bevölkerung kannte und achtete die Patronate ihrer jeweiligen Kirchen. Dennoch waren die Patronate eher informell. So erwähnte selbst die Kirchenzeitschrift *Istočnik* in Berichten über neu geweihte Dorfkirchen oft nicht einmal das Patronat der Kirche.[152]

Patronate für religiöse Artefakte sind stark abhängig vom jeweiligen gesellschaftlichen Kontext, in dem sie vergeben werden, also auch von der Strukturiertheit und den Intentionen der religiösen Organisation. Die Jahrzehnte zwischen 1880 und 1910 stellten in Bosnien-Herzegowina eine intensive Bauphase von orthodoxen Kirchen dar. Die zu dieser Zeit verliehenen Kirchenpatronate wiesen nur wenige Neuerungen zur vorhergehenden spätosmanischen Zeit auf.

148 Über die Gliederung orthodoxer Kirchenräume: *Tamcke*: Das orthodoxe Christentum, 69–71. vgl. auch *Denton*: Serbien 73–77. Selbst in reichen und vergleichsweise gut ausgestatteten Kirchen wie in Čajniče kritisierten Geistliche die schlechte Ausführung der Ikonostasen und die Anordnung ihrer Ikonen. *Komadanović*, Patrikije: Srpska pravoslavna stara i nova crkva u Čajniču. In: Bosanska vila 26/7 (1892), 406–408, hier 407. Die meisten Kirchen besaßen auch kein Taufbecken. Acht Priester des PP Trebinje beschlossen auf ihrer Priestersitzung am 30.10.1895, alle Kirchgemeinden sollten sich endlich ein solches anschaffen. AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896.

149 Beispielsweise schickte der Prota von Trebinje im Juli 1907 erstmals Ikonen der neuen Ikonostase der Kirche in Pridvorci nach Mostar zur Prüfung durch das Kirchengericht. AHNKŽ, SPPUT 140/1907 k. 1907–1909.

150 Vgl. *Ševo*, Ljiljana: Pravoslavne crkve i manastiri u Bosni i Hercegovini do 1878. godine. Banja Luka 2002. Die darin erstellte Karte der schon vor 1878 existierenden serbisch-orthodoxen Kirchen zeigt eine übergroße Konzentration in der südöstlichen Herzegowina: im Popovo-Polje, um Trebinje und südlich von Bileća.

151 *Vrčević*: Red, običaji 39.

152 Vgl. beispielsweise den Bericht über die Weihe der wiedererrichteten Kirche in Zagora in der Pfarrgemeinde Mesari im Popovo Polje im Jahre 1910. In: Istočnik 21/24 (1910), 324 f.

Seit den 1880er Jahren bauten Kirchgemeinden mit großer finanzieller Unterstützung der Landesregierung im ganzen Land weit über 200 Kirchen neu oder renovierten verfallene.[153] Häufig baten auch die neuen Bischöfe die Landesregierung um finanzielle Unterstützung der Bauvorhaben. Dabei veränderten weder die zunehmende politische Mobilisierung der städtischen Kirchgemeinden noch die gestärkten Strukturen der Kirchenhierarchie grundlegend die Wahl der Kirchenpatronate. Neue Kirchen weihten die herzegowinischen Bischöfe in den allermeisten Fällen weiterhin den traditionell von der Bevölkerung verehrten Heiligen. Ein Grund lag darin, dass neue Kirchen meist auf die Ruinen von verfallenen oder zerstörten Kirchen gebaut wurden und daher die Patronate der Ruinen und gleichzeitig der alteingesessenen Familien fortführten. So meldete beispielsweise der Gemeindepriester von Korjeniće, Đorđe Popović, seinem Prota in Trebinje im Jahre 1900, die Bauern des zu seiner Gemeinde gehörenden Dorfes Jasen hätten »einstimmig festgelegt«, dass die Segnung der Fundamente der neuen Kapelle ihres Ortes am 26. September/9. Oktober stattfinde, einem der Feiertage des Apostels Johannes.[154] Prota Stevan Pravica führte die Grundsteinweihe der Kapelle aus und widmete das künftige Gotteshaus dem Propheten Elias.[155] Sowohl Johannes als auch Elias waren überaus wichtige volkstümliche Feiertage und Hauspatrone in der Region.

In einigen wenigen Patronaten wurden jedoch die Intentionen der hohen Geistlichkeit lesbar. Die bischöfliche Verwaltung war klar bemüht, den religiösen Kernbestand des serbisch-orthodoxen Christentums zu entwickeln. Hierfür eigneten sich Kirchenpatrozinien, da sie mit großer Beteiligung der Gläubigen volksfestartig gefeiert wurden. Ein Großteil der rund vierzig in den Jahren 1880 bis 1912 in der Herzegowina neugebauten Kirchen weihten die Bischöfe den regional üblichen traditionellen Patronaten – den Heiligen Peter und Paul, Georg, Johannes, Elias oder Mariä Himmelfahrt. Mindestens sechs neugebaute Kirchen weihten herzegowinische Bischöfe zwischen 1890 und 1912 dem hei-

153 Nach offiziellen Angaben der österreichisch-ungarischen Verwaltung existierten im Jahre 1878 in Bosnien-Herzegowina 235 serbisch-orthodoxe Kirchen und Klöster. In der Zeit von 1878 bis 1906 wurden mit finanzieller Unterstützung der Landesregierung für rund 500.000–700.000 serbisch-orthodoxe Gläubige im Lande 201 Kirchen und Klöster neu gebaut und 83 renoviert. Bericht über die Verwaltung von Bosnien und der Hercegovina. 1/1906. Hg. v. *K. u. K. Gemeinsamen Finanzministerium*. Wien 1906, 135 f. Mit leicht abweichenden Zahlen für das Jahr 1878: *Kraljačić*: Kalajev režim 341. Vgl. auch *Schmid*, Ferdinand: Bosnien und die Herzegovina unter der Verwaltung Österreich-Ungarns. Leipzig 1914, 669; *Džaja*, Srećko M.: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878–1918). Die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie. München 1994, 54.

154 Gemeindeamt Korjeniće, Đorđe Popović, an PP Trebinje, 15.9.1900; AHNKŽ, SPPUT 237/1900 k. 1900–1903.

155 Prota von Trebinje, Stevan Pravica, an das Konsistorium der Metropolie in Mostar, 1.10.1900; AHNKŽ, SPPUT 237/1900 k. 1900–1903.

ligen Vasilije von Ostrog und zwei dem heiligen Sava.[156] Hinzu kam eine wiederaufgebaute Kirche auf dem Veitsberg (Vidov Vrh) bei Svrčuga, ganz im Südosten der Eparchie, die zu Mariä Geburt (*Mala Gospojina*), am 8. September/20. Juni 1890, dem heiligen Lazar geweiht wurde.[157] Solche Kirchenpatronate gab es bis 1878 in der Herzegowina äußerst selten.[158] Zwar lagen die neuen Hl.-Sava-Kirchen in Gegenden, in denen Familien ihn als Hauspatron verehrten, die Vergabe seines Patronates war jedoch ein Zeichen einer zunehmenden Serbisierung der serbischen Orthodoxie. Der heilige Vasilije war dagegen nirgends Hauspatron. Als einziger aus der Herzegowina stammender Heiliger der Serbisch-Orthodoxen Kirche stand jedoch auch er für eine nationale Ausrichtung von Religion. Zu Beginn des 17. Jahrhundert hatte Vasilije in der Herzegowina das Bischofsamt bekleidet. Er floh später in das Kloster nach Ostrog, wo seine Reliquien große Anziehungskraft entwickelten.

Dabei waren Kirchenpatronate nur ein Teil der inhaltlichen Ausrichtung der Kirchenverwaltung. Mit der Standardisierung des symbolischen Zeichensystems von Kirchengebäuden gelangten in beinahe jede Kirche, gleich welchen Patro-

156 Zahlen nach meinen Berechnungen. Die orthodoxen Kirchen in Ulog, Blagaj, Svrčuga, Bogdašići bei Bileća und Avtovac wurden dem hl. Vasilije von Tvrdoš (und Ostrog) geweiht, die Kirchen in Bileća (1896) und Samobor (1903) dem hl. Sava. Das Kirchenpatronat des hl. Sava erklärte sich vor allem dadurch, dass er Hauspatron vieler orthodoxer Familien in der nordöstlichen Herzegowina war, die vor allem aus der östlich angrenzenden sog. Alten Herzegowina eingewandert waren. Dort war Sava als Hauspatron stärker verbreitet. Jedoch wurden von 275 zwischen 1860 und 1910 erneuerten und neu errichteten Kirchen auch in Montenegro nur ganze drei dem hl. Sava geweiht. *Andrijašević*, Živko M.: Crnogorska crkva 1852–1918. (Studija sa zbirkom dokumenata o Pravoslavnoj crkvi u Knjaževini/Kraljevini Crnoj Gori). Nikšić 2008, 466–475 sowie *Dedijer*: Hercegovina 96; *Dimitrijević*: Sveti Sava 35.

157 Über den Bau der Kirche durch serbisch-orthodoxe Gläubige der Herzegowina und Dalmatiens sowie die Bitte an Bischof Serafim, die Kirche zum 500. Jahrestag der Kosovo-Schlacht zu weihen: Pfarramt Kruševice an PP Trebinje, 8.5.1889; AHNKŽ, SPPUT 83/1889 k. 1888–1896. Vgl. auch: Iz parohije ›Kruševačke‹ u Trebinjskom protoprezviteratu. In: Istočnik 4–5/5 (1891), 154–161; Korrespondenzen zwischen der Kirchgemeinde von Kruševice, dem PP Trebinje und der Metropolie in Mostar sowie die Begrüßungsrede des dortigen Dorfpriesters, Vaso Novaković, an Bischof Serafim, August–September 1890; SPPUT 179, 185, 213/1890 k. 1888–1896. Nach anderen Angaben wurde die Kirche auf dem Veitsberg dem hl. Veit geweiht. *Komar*, Goran: Srpska pravoslavna crkva u Herceg-Novome. Herceg Novi 2007, 539.

158 Als Patron serbisch-orthodoxer Kirchen war der hl. Sava bis ins 18. Jahrhundert eher unüblich. Erst im 19. Jahrhundert begann man im Fürstentum Serbien und nördlich der Donau im Habsburger Reich, Kirchen mit seinem Patronat zu weihen. Dem hl. Lazar war in den 1850er Jahren in der östlichen Herzegowina wohl lediglich eine Dorfkirche (in Mosko) geweiht. *Dučić*, Nikifor: Opyt statističeskago opisanija Trebinjskago, Prěpol'skago, Plěvel'skago i Nevesin'skago okrugov v Gercegovině. In: *Gil'ferding*, Aleksandr F. (Hg.): Sobranie sočinenij. Bd. 3: Bosnija, Gercegovina i Staraja Serbija. St. Petersburg 1873, 483–498, hier 493 sowie *Wendel*, Hermann: Saint Sava. In: The Slavonic and East European Review 40/14 (1935), 146–153, hier 153. Als Übersicht für Patronate orthodoxer Kirchen in Bosnien-Herzegowina vgl. *Ševo*: Pravoslavne crkve i manastiri.

nats, Ikonen deutlich nationalisierter Heiliger wie Sava, Lazar oder Vasilije.[159] Alle drei Heiligen stellten kanonisierte geistliche *und* politische Persönlichkeiten dar und damit symbolhafte Grundpfeiler der sakralisierten serbischen Geschichte. Diese Kirchenpatronate trugen dazu bei, die serbisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaft zu serbisieren und die serbische Nation zu sakralisieren.

Kirchenbesuch, Fasten, Ostern und Weihnachten

Zu welchen Zeiten und Anlässen suchten Serbisch-Orthodoxe außerhalb von Patronatsfeiern den kirchlichen Raum auf? Wie war der Kirchenbesuch zu den kirchlichen Hochfesten und zu anderen Anlässen? Antworten finden sich bei Ethnologen, in Priesterberichten und in Abrechnungen von Kirchgemeinden. So ergibt sich ein ungefähres Bild der zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Gewichtung des kirchlich und mit Beteiligung von Priestern praktizierten religiösen Alltages. Danach feierten Orthodoxe verstärkt die erste Hälfte des Kalenderjahres – vom neuen Jahr, über die Feiertage im Frühjahr bis Frühsommer. In der Fastenzeit und zu Ostern sowie zu Christi Himmelfahrt und Pfingsten fanden vielerorts Gottesdienste statt. Dabei betonten Ethnologen und Religionswissenschaftler wiederholt, dass gerade Ostern in der religiösen Praxis der orthodoxen Bevölkerung zwar insgesamt eine geringe Rolle spielte, die sogenannte große Fastenzeit vor Ostern aber für die kirchlich gelebte Religiosität überaus wichtig war.[160]

Der Priester von Gorogaše, einer kleinen Landgemeinde im Popovo Polje, betonte 1890 gegenüber seinem vorgesetzten Prota, dass gerade in der Fastenzeit das Volk regelmäßig in die Kirche komme.[161] Auch als 1895 die Priesterversammlung des Protopresbyterates Trebinje beschloss, energischer gegen weit verbreitete »abergläubische Praktiken« wie den Handel mit magischen Amu-

159 Vgl. hier erneut die 1910 in Pridvorci geweihte neugebaute Kirche der Heiligen Konstantin und Helena. Zentral stellte man darin auch eine Ikone des hl. Savas auf. PP Trebinje an Kirchengericht in Mostar, Juli 1907; AHNKŽ, SPPUT 140/1907 k. 1907–1909.

160 Vgl. *Čajkanović*, Veselin: O uskršnim običajima. In: *Ders.*: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Beograd 1973, 229–236, hier 236. »Ostern behielt im Gegensatz zu den übrigen Feiertagen seinen kirchlichen Charakter.« Čajkanović ging dabei davon aus, dass ein religiöser Brauch jeweils einen feststellbaren Urzustand sowie ursprünglich gestiftete Intentionen besitzt.

Vuk Vrčević schrieb 1882 über Ostern in der Boka Kotorska, die Menschen gingen in dieser Zeit häufig in die Kirche. Zur volkstümlichen Haltung notierte er: »Das Volk erkennt an, dass der [österliche] kirchliche Feiertag über allen anderen Feiertagen steht, ab sagt auf der anderen Seite auch: a) dass Ostern, wenn es das froheste Fest für die Kirche ist, für sie der hungrigste Feiertag im Jahr ist und b) dass Ostern ein Mittagsmahl ohne Abendbrot ist, sie essen zu Mittag was es denn gibt, zum Abend gar nichts und am Morgen mit dem Messer Wildkräuter sammeln.« *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 19–24, hier 20.

161 Pfarramt Gorogaše, Priester Porobić, an PP Trebinje, 28.2.1890; AHNKŽ, SPPUT 54/1890 k. 1888–1896.

letten und Wahrsagerei vorzugehen, wählten die Priester dafür die große Fastenzeit (*veliki/časni post*) und die dabei stattfindenden Beichten und Abendmahlsfeiern.[162] Zudem zeugen die Notizen von Stevan Pravica, dem Prota von Trebinje, aus dem Jahre 1900 von einem vergleichsweise regen Kirchenbesuch während der Fastenzeit. Es findet sich darin eine Liste der Spendeneinnahmen für die winzige Kirche in Trebijovi, nördlich von Trebinje: Nach dem Patrozinium der Kirche, dem hl. Elias, und dem Feiertag des Erzengels Michael – wichtige *slava*-Feiertage der örtlichen Familien – verzeichnete Pravica am Schweigesonntag (*gluvna nedelja*), dem fünften und letzten der Fastenzeit, die dritthöchste Kollekte im ganzen Jahr. Daneben nahm die Kirche am Karfreitag eine ihrer höchsten Kollekten des Jahres ein.[163] Der Schweigesonntag galt als wichtige Zusammenkunft um Ehen anzubahnen. Die heiratsfähigen Frauen kleideten sich für diesen Tag besonders schön und oftmals wurde nach dem Gottesdienst vor der Kirche ein Reigen (*kolo*) getanzt – ein auf den ersten Blick eher ungewöhnlicher Brauch für den Höhepunkt der christlichen Fastenzeit.[164] Pravica berichtete drei Jahre später über die Beicht- und Abendmahlszahlen seiner Gemeinde, woraus sich ein ähnliches Bild ergibt. In der großen Fastenzeit des Jahres 1902 zählte er bei der Beichte und beim Abendmahl genau 1320 Seelen von insgesamt 1880 in seiner Gemeinde. Dies sei jedoch das einzige Mal im Jahr, dass die Mehrheit seiner Gemeinde beichtete.[165] Wenn überhaupt,

162 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 30.10.1895, AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896. In ähnlicher Weise beschloss in Serbien das Kirchengericht der Belgrader Metropolie die große Fastenzeit für religiöse Unterweisungen des Volkes zu nutzen: »Da die große Fastenzeit begonnen hat, in der das Volk häufiger in Gotteshäuser zum Gebet und zum Abendmahl kommt, – hat Seine Hochwürden der Herr Metropolit angeordnet, dass die gesamte eparchiale Geistlichkeit beider Ordnungen [Welt- und Ordensklerus] in ihren Kirchen jeden Sonntag und an Feiertage dem Volk förderliche Predigten [besede] hält und es im Glauben und in der Frömmigkeit und jeder guten Tat unterrichtet.« Kirchengericht der Metropolie Belgrad, Protopresbyter M. Vlajković, an alle Protopresbyter, Vikare und Klostervorstände, Belgrad 15.2.1901. In: *Ranković*, Zoran/*Lazić*, Miroslav (Hg.): Uredbe i propisi Mitropolije Beogradske. Tom 4: 1894–1920. Požarevac 2011, 209 – br. 173.

Schon seit dem Konzil von Konstantinopel im 9. Jahrhundert wurden jedoch am ersten Sonntag der Fastenzeit alle Delikte, die zum Anathema führten, verlesen. *Milaš*, Nikodim: Pravoslavno crkveno pravo. Po općim crkveno-pravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama koje važe u pojednim avtokefalnim crkvama. Mostar 1902, 531 f.

163 Rechnungssaldo der Eliaskirche von Trebijovi, Gemeinde Trebinje, o. D. [1900]; AHNKŽ, SPPUT 43/1900 k. 1900–1903.

164 *Lilek*, Emilian: Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina. In: WMBH 7 (1900), 291–338, hier 317.

165 Schulkinder in serbisch-orthodoxen Schulen lies man deutlich häufiger beichten. Zu den Beicht- und Abendmahlszahlen in der Gemeinde: PP Trebinje, Stevan Pravica, an Konsistorium der Metropolie Mostar, 9.2.1903; AHNKŽ, SPPUT 53/1903 k. 1900–1903. Zu den Zahlen der Gemeindemitglieder der Gemeinde Trebinje: Pfarramt Trebinje, o. D. AHNKŽ, SPPUT 270/1903 k. 1900–1903. Zum jährlich einmaligen Abendmahl in der großen Fastenzeit auch *Vrčević*: Red, običaji 54.

so empfingen Orthodoxe meist nur in der österlichen Fastenzeit die Sakramente der Beichte und des Abendmahls.[166]

Neben den vier kirchlich normierten orthodoxen Fastenzeiten im Jahr gab es zwei wöchentliche – mittwochs und freitags.[167] Zudem fasteten viele vor und während mehrerer weiterer Feiertage im Jahr.[168] Fasten war unter der serbisch-orthodoxen Bevölkerung der ländlichen Herzegowina ein wichtiger Teil des religiösen Alltags, wobei sich die Fastenriten teils auch mit jenen von Katholiken, aber auch Muslimen deckten. Gerade muslimische Frauen beachten nicht selten die mit orthodoxen Festen verbundenen Fastenriten.[169]

Die Fastenzeiten standen in enger Verbindung zum Totengedenken.[170] Zumeist ging den Fastenperioden die Erinnerung an verstorbene Familienangehörige und Freunde voraus. Am Samstag vor Beginn der Fastenzeiten feierten viele auf Friedhöfen das Andenken ihrer Ahnen.[171] Die Entsagung gegenüber weltlichen Genüssen stellte damit auch eine Form des Opfers gegenüber den Seelen der Toten dar. Beim Fasten wurde vor allem auf tierische Produkte wie Fleisch, Milchprodukte und Eier verzichtet. Man aß dann nur pflanzliche Lebensmittel, selten Fisch.Vor besonderen Feiertagen enthielt man sich auch jeglicher Speisen.[172]

Fastenzeiten waren wichtige sakrale Zeiten im wöchentlichen und jährlichen Lebensrhythmus. Die große Fastenzeit war zudem eine Zeit kirchlich gelebter Religiosität.[173] Da sich orthodoxe Fastenzeiten von den katholischen unterschie-

166 Die Metropolie Belgrad ordnete 1881 gegenüber ihren Priestern an, während der österlichen Fastenzeit Listen ihrer Gemeindemitglieder anzulegen, wer an der Beichte und dem Abendmahl teilgenommen hatte und diese dem Konsistorium zu schicken. Auch dies verweist auf höhere, aber auch überschaubare Zahlen in der Fastenzeit hin. *Ranković*, Zoran/ *Lazić*, Miroslav (Hg.): Uredbe i propisi Mitropolije Beogradske. Tom 3: 1877–1893. Požarevac 2011, 70 – br. 48.

167 Im Kirchenjahr existierten die vorösterliche große Fastenzeit von sieben Wochen, die Fastenperiode zwischen Pfingsten und dem Tagen des hl. Petrus und Paulus, eine dritte in den beiden Wochen vor Mariä Himmelfahrt und das vierzigtägige vorweihnachtliche Fasten. Vgl. etwa *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 493.

168 Beispiele hierfür sind Johannes' Enthauptung oder der Abend vor der Erscheinung des Herrn Vgl. *Novaković*: Pravoslavni pojmovnik 151 f.

169 *Đorđević*: Preislamski ostatci 30.

170 Vg l. u. a. *Lilek*: Vjerske starine iz BiH 153; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 171; *Radić*, Radmila: Narodna verovanja 55–57.

171 Vgl. *Radić*: Narodna verovanja 45; *Lilek*: Vjerske starine iz BiH 153.

172 *Vuković*: Narodni običaji 140; *Kulišić* & *Petrović* et al.: Srpski mitološki rečnik 363 f. Im Jahre 1882 schrieb Vuk Vrčević über das Fasten in der Boka Kotorska: »Ein übliches Essen in besseren Häusern waren auf jeden Fall hausgemachte Linsen und Mangold gewürzt mit Öl, aber viele, die kein Öl haben, bereiten sie mit Salz und Paprika, der Großteil nur mit Salz. Dem hungrigen Herzen ist alles süß und schmackhaft.« *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 11.

173 Obwohl Petar Vrankić einen sozialwissenschaftlich inakzeptablen Begriff von Frömmigkeit verwendet, verweist auch er auf die große Bedeutung der Fastenzeiten im Leben der Serbisch-Orthodoxen der Herzegowina: »Die Frömmigkeit des Volkes war groß, doch aus

den, waren sie im religiös vielfältigen Raum auch ein deutliches Zeichen konfessioneller Zugehörigkeit.[174] Der Schlüssel zum Verständnis des Fastens liegt in der Bindung des Fastenopfers an das Totenopfer. Jeder Fastenzeit gingen religiöse Rituale des Gedenkens an die Seelen der Ahnen voraus, bei denen man sich auf den Friedhöfen traf, gemeinsam sang, Ansprachen hielt, speiste und trank. Diese Riten hießen Seelenfeiern (*zadušnice*). Da Friedhöfe gemeinhin einen der wichtigsten sakralen Orte für Herzegowiner darstellten und räumlich mit kirchlicher Sakralität verbunden waren, fanden auch die Rituale des Totengedenkens oft an Kirchen und unter Teilnahme von Priestern statt.

Die Nichtbefolgung des Fastens als religiös begründeter und zeitlich begrenzter Handlung besitzt oft eine höhere Sichtbarkeit als es durchgeführte religiöse Handlungen haben. Letztere können zu Zeiten und an Orten stattfinden, die für andere Sozialpartner nicht einsehbar sind. Gerade das große österliche Fasten war ein sichtbares Symbol für den Umgang des Einzelnen und der Gruppe mit traditionellem und kirchlich strukturiertem Glauben, also sowohl für intrinsische als auch extrinsische Religiosität.[175] Somit beurteilten Bauern an der Praxis des Fastens die moralische Glaubwürdigkeit etwa von Lehrern und Geistlichen, von denen sie nicht selten mehr erwarteten als von sich selbst. Auch Geistlichen war das Fasten von Gläubigen ein Gradmesser für das äußere Maß und die innerliche Bedeutung religiöser Normen. Darüber hinaus meinten Priester am Fastenritus viel erklären zu können: So argumentierte der einflussreiche orthodoxe Mönch Joanikije Pamučina um 1850 in seinen Polemiken gegen die herzegowinischen Franziskaner, sie seien verantwortlich für die schwache Religiosität ihrer Gläubigen und hätten bewirkt, dass Katholiken nur noch zweimal im Jahr fasteten und dann auch nur auf Fleisch verzichteten.[176] Vuk Vrčević fasste die große Bedeutung des Fastens für jeden einzelnen Gläubigen in drei Punkten zusammen: *Erstens* versuchten Menschen damit, sich die Gnade Gottes und die Achtung der Mitmenschen zu erhalten; *zweitens* zwinge die Armut die Menschen zum Fasten, weswegen sie oft auch ungewollt fasteten und *drittens* sei dafür »die offensichtliche Einfältigkeit und die wahre Dummheit [verantwortlich,] weil ihn [den Gläubigen] auch sein Seelsor-

Unwissenheit war sie sehr mangelhaft. Sie beschränkte sich auf eine strenge, dem Klosterleben ähnliche Beachtung der Vorschriften, des Fastens, des Brauchtums und der rein äußerlichen Formen der Religion.« *Vrankić*: Religion und Politik.

174 Vgl. *Ekmečić*, Milorad: Stvaranje Jugoslavije. 1790–1918. Bd. I. Beograd 1989, 32.

175 Zum idealtypischen Modell von intrinsischer und extrinsischer Religiosität vgl. *Donahue*, Michael J.: Intrinsic and extrinsic religiousness. Review and meta-analysis. In: Journal of Personality and Social Psychology 2/48 (1985), 400–419; *Klanjšek*, Rudi/*Vazsonyi*, Alexander T./*Trejos-Castillo*, Elizabeth: Religious orientation, low self-control, and deviance. Muslims, Catholics, Eastern Orthodox-, and »Bible Belt« Christians. In: Journal of Adolescence 3/35 (2012), 671–682.

176 *Pamučina*: Tri vjerozakona 37.

ger nicht fragt, worin er gesündigt habe, sondern nur, ob er nicht etwa die vier [jährlichen] Fastenzeiten oder Freitag und Mittwoch gebrochen habe.«[177]

Der serbische Lehrer Savo N. Semiz, der in den 1890er Jahren an verschiedenen Orten der Herzegowina arbeitete, schrieb verschiedene Geschichten und Begebenheiten aus seinem Arbeitsalltag auf. Einige veröffentlichte er in der Zeitschrift *Bosanska vila* oder dem staatlichen Lehrerblatt für Bosnien-Herzegowina *Školski vjesnik* (Schulbote). Die kleinen erzählenden Berichte widmeten sich aus einer reflektierten Distanz immer wieder auch religiösen Vorstellungen und Praktiken. Ein kurzer Beitrag behandelte auch das Fasten. Er kritisierte darin, dass viele seiner Kollegen die Bedeutung des Fastens für die Bevölkerung ignorierten oder sie schlicht nicht kannten.

> Es muss aber jeder von uns wissen, dass das Volk sich streng an das Fasten hält und meint, es sei eine der größten Sünden, wenn jemand das Fasten breche. Ich kenne viele Kollegen, die auf das Volk nichts geben und vor den einfachen Bauern sogar die große Fastenzeit brechen, was sie zumindest verbergen sollten.[178]

Semiz führte weiter aus, dass sich ein Bauer bei ihm beschwert hatte, ein gewisser Lehrer missachte die Fastenzeiten. Der Bauer wollte daher sein Kind nicht mehr zur Schule schicken. Semiz meinte, er habe seinen Kollegen in Schutz genommen und behauptet, ein Arzt habe dem Lehrer das Fasten aus gesundheitlichen Gründen verboten. »Damit war er zufrieden, aber auch mir war es eine gute Lektion, weswegen ich mich hüten werde, vom Volk verurteilt zu werden. Und das sollte sich jeder Kollege ins Gedächtnis rufen.«[179] Der Beitrag zeigt zwei Dinge recht anschaulich: Er belegt zum einen die große soziale Bedeutung des Fasten für die breite orthodoxe Landbevölkerung.[180] Zum anderen deutet er aber auch auf beschleunigten religiösen Wandel bei gebildeten Menschen hin. Lehrer an staatlichen oder kirchlichen Schulen hatten in den 1890er Jahren zumindest mehrere Jahre ein Gymnasium besucht, arbeiteten selten in ihren Heimatgemeinden und wechselten häufiger ihren Arbeitsort. Sie unterschieden sich von der übrigen Bevölkerung nicht nur durch ihre Bildung und ihren Arbeitsalltag, sondern auch ihren geringeren Bindungen an ihre Herkunftsfamilie. Bildung besaß wie üblich eine Katalysatorfunktion für moderne und stärker

177 *Vrčević*: Red, običaji 53.

178 *Semiz*, Savo: Kako se drži post. In: Pedagoške mrvice. Iz moga škol. dnevnika srpsko-pravoslavne škole u Fojnici k.G.[kod Gacka]; AHNKŽ, ZMiH 20 o.D. [1890–1905]. Mir ist nicht bekannt, ob der Beitrag veröffentlicht wurde.

179 Ebd.

180 Vuk Vrčević schrieb hierzu sicherlich mit einiger Übertreibung: »Viele Priester und Mönche in der Herzegowina haben noch nicht einmal von den sieben Todsünden gehört, geschweige denn, dass sie sie kennen; noch weniger das einfache Volk; aber wenn sie sie kennen würden, würden sie lieber alle sieben begehen, bevor sie eine der vier jährlichen Fastenzeiten oder Freitag und Mittwoch brechen.« *Vrčević*: Red, običaji 53.

säkulare, oftmals rational genannte Vorstellungs- und Handlungsmuster. Ein Wandel sozialen Lebens in Form von sozialer oder räumlicher Mobilität oder veränderten Besitz- und Wirtschaftsstrukturen veränderte althergebrachte religiöse Formen und Inhalte daher häufig entscheidend. Ein großer Teil traditionellen religiösen Alltags der Serbisch-Orthodoxen war zudem tief in der patrilokalen und patriarchalen Familie verwurzelt. In ihr waren religiöse Handlungen verortet und mit ihr die meisten religiösen Vorstellungen verbunden. So gab es immer wieder Klagen auch von Priestern über die schwachen religiösen Überzeugungen und Praktiken von Lehrern.[181] Die Geistlichkeit bezog sich dabei zumeist auf den Besuch der Gottesdienste und die Befolgung der Fastennormen, da sie offen sichtbare und daher öffentlich wichtige Gradmesser individueller Religiosität darstellten.[182]

Weihnachten

Weihnachten besaß große religiöse Bedeutung. Die damit verbundenen Vorstellungen und Praktiken hatten bei der Landbevölkerung im engeren Sinne jedoch kaum christliche Bezüge. Zudem feierten Orthodoxe das Weihnachtsfest beinahe ausschließlich im familiären Rahmen und ohne Priester.[183] Auch bei diesem Fest waren Ahnen- und Fruchtbarkeitskulte zentral, auch hier bezog sich die große Mehrheit der Feuer-, Speise- und Tierrituale auf das Schicksal der Familie.[184]

181 Vgl. die im *Istočnik* abgedruckte Klage eines herzegowinischen Priesters über Lehrer, die nie in die Kirche gehen, sich kritisch gegenüber Priestern äußern und mit den Kindern keine Kirchenlieder sängen. Teils wären sie sogar »Gottlose [bezbožnici]«, die weder beichteten, noch am Abendmahl teilnähmen und die Fastenzeiten brächen. *Jedan sveštenik*: Dopis. Iz jednog kraja Hercegovine. In: Istočnik 2/6 (1892), 85 f.

182 Im Königreich Serbien versuchte die Kirchenhierarchie in den 1890er Jahren sogar mit Unterstützung des Staates gegen den beschleunigten religiösen Wandel unter Beamten vorzugehen. Dort sollten sie gezwungen werden, die religiösen Vorschriften der Orthodoxie auch außerhalb ihrer Dienstzeiten zu befolgen. Sichtbares und daher unter Beschuss geratenes Beispiel war auch hier, neben mangelndem Kirchenbesuch, die Nichtbefolgung der Fastenzeiten. Mit Zustimmung des Ministerrates forderte daher das Kirchengericht in Belgrad 1894 von allen Beamten »mit stärkerem Willen und größerer Genauigkeit diese Pflichten auszuführen«. Sanktionen konnte aber auch die Metropolie von Belgrad nicht festlegen. Vgl. Raspis svima protojerejima i namesnicima. Beogradski Duhovni Sud, Predsjednik V. Milić, 19.1.1894. In: *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (IV) 23 (br. 1).

183 Der Osteuropa-Historiker Wayne Vucinich schrieb darüber aus seinen Kindheitserinnerungen in der Region von Bileća in den 1920er Jahren: »Christmas was celebrated at home and Easter at church«. *Vucinich*: Memoirs of my childhood 62.

184 Als eine Auswahl religionssoziologischer und ethnographischer Arbeiten zu Weihnachten bei serbisch-orthodoxen Christen: *Čajkanović*, Veselin: Tri božićna običaja. In: *Ders.*: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Beograd 1973, 209–218; *Ders.*: Božić, njegovo poreklo i značaj. In: Ebd. 219–236; *Đukanović*, Ilija N.: Običaji o slavi i Božiću. In: *Čajkanović*, Veselin (Hg.): Rasprave i građa. Beograd 1934, 216–241, hier 227–241; *Bandić*: Narodna religija

In den Wochen vor Weihnachten fasteten orthodoxe wie katholische Christen der Herzegowina, bereiteten ein Gericht aus vergorenem Getreide (*varica*) und begingen die Sonntage vor Weihnachten als Feiern der einzelnen Familienmitglieder – der Kinder, Mütter und Väter (*đetinci, materice, očići*).[185] Wie andere zentrale religiöse Feiern begingen Orthodoxe das Weihnachtsfest drei Tage lang. Zentral war der Weihnachtsabend (*badnje veče*) und der darauffolgende Morgen.[186] Hierfür backten die Frauen festliche Kuchen und Brote (*pogača, česnica, žitnica, božićni kolač*), die Männer schlugen ein bis zwei Meter lange Holzstämme (*badnjaci*, teils auch *veseljaci*)[187], meist aus Zerr-Eiche, die am Weihnachtsabend – einer für jedes männliche Mitglied der Familie – rituell ins Feuer geschichtet und mit Wein begossen wurden. Meist verstreute die Frau des Hauses Stroh und Nüsse in der Stube. Auch Weizen spielte, verbrannt oder geworfen, als Nahrungssymbol eine wichtige Rolle.[188] Das Vieh trieb man am Weihnachtsabend auf festliche Weise in die oft mit Kerzen dekorierten Gatter oder brachte sogar ein geschmücktes Tier mit ins Haus. Mancherorts bereitete man dem Vieh ein spezielles Gebäck (*navratnjak/pogača*), das man über dem Rücken eines Tieres brach und an alle verfütterte.[189] Stets behandelte man das Vieh zwischen Weihnachten und Neujahr – kleines Weihnachten oder Basiliustag (*mali božić/Vasiljevdan*) genannt – besonders sanft und ehrfurchtsvoll. Für den Abend vor Weihnachten schlachtete die Familie ein ausgewähltes Tier (*veselica/božićka*) und bereitete daraus einen Festtagsbraten, aus dessen Schulterblattknochen der Familienvater oft das Schicksal des kommenden Jahres weissagte.[190] In einigen Gegenden opferten Orthodoxe von allen Speisen, die sie verzehrten, einen Teil auch den wilden Tieren, denen sie ein Mahl im Freien, ein sogenanntes Wolfsmahl, bereiteten. An die Opfer für Wild und Haustiere schlossen die Menschen rituelle Sprüche an. Ziegen, Schafe, Hühner, aber auch Wölfe sollten so an die Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen zwischen der

Srba 294–304; insbesondere für die Region um Trebinje und Ljubinje: *Lilek*: Vjerske starine iz BiH 379–381.

185 Vgl. *Mićević*: Život i običaji 141 f.; *Puljić*: Pučka religioznost 201.

186 *Badnji dan/badnje veče* stammt vom Verb *bdjeti/bditi* (wachen, wach sein) und entspricht dem lateinischen *vigilia* (Vorabend, Vortag). *Pamučina*, Joanikije: Slavljenje božića u Hercegovini. In: *Ders.*: Sabrana djela. Bileća 2005, 298–320; *Bandić*: Narodna religija Srba 299.

187 Sg. *Badnjak,* dt.auch als *Weihnachtsscheit/-klotz* bezeichnet. *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan 256.

188 *Mićević*: Život i običaji 145; *Dučić*: Život i običaji 237; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 92–102.

189 *Mićević*: Život i običaji 143; *Ivić*, Danka: Običaji i vjerovanja u vezi sa zdravljem i bolestima stoke u Brotnju. In: Hercegovina 3 (1983), 243–271, hier 258 f.

190 *Slijepčević*: Samobor 84; *Krauss*: Volksglaube 167–170; *Mićević*: Život i običaji 151. Vgl. dazu auch die Erzählung des Mostarer Schriftstellers Svetozar Ćorović (dem Bruder des Historikers Vladimir Ćorović): *Ćorović*, Svetozar: Das Schulterblatt zur Weihnacht. In: *Ders.*: Liebe und Leben im Herzogland. Elf Erzählungen. Leipzig 1906, 53–65.

Familie und der Natur erinnert werden. Wölfe sollten die Gaben empfangen und sich nicht an den Herden vergreifen, das Vieh sollte fruchtbar sein und nicht erkranken.[191] Solche magisch-kultisch gemischten Handlungen galten sowohl der Fruchtbarkeit der Familie und ihres Viehs als auch den Seelen der Familienvorfahren.

Wie zur *slava* hatte zu Weihnachten ein ritueller und bewusst erwählter Gast ganz zentrale Bedeutung. Man nannte ihn den Vorbeikommenden (*polaznik/polaženik/pohođaj/pohodnik*). Am Weihnachtsabend (*badnje veče*) oder am Morgen des Weihnachtstages (*božić*) kam ein Freund der Familie, teils auch ein Kind, zum Haus der Familie. In der ritualisierten Kommunikation wünschte er, der häufig mit dem Namen *Radovan* (Glücklicher/Glücksbringer) angesprochen wurde, der Familie Glück und Segen und orakelte an den im Feuer brennenden Holzstücken (*badnjaci*) die Zukunft der Familie. Er schürte das Feuer, rief die Ahnen der Familie an und wünschte ihr so viele gesunde Söhne, Lämmer, Zicklein und Kälber wie dabei Funken flogen.[192] Die von der Familie und dem Gast wechselweise gesprochenen Segenssprüche (*zdravice*) galten als eine der wichtigsten im Jahreskreis.[193] In einigen Gegenden diente auch ein in die Stube geführtes geschmücktes Tier, etwa ein Ochse, als glücksverheißender *polaznik*.[194] In den rituellen Handlungen und Worten zeigte sich ›in tiefster Nacht‹ die überzeitliche Verbindung des Schicksals der Familie mit all ihren Gütern, versinnbildlicht am heimischen Herdfeuer.

Die Katholiken der Herzegowina imaginierten und praktizierten Weihnachten beinahe identisch – man feierte lediglich 12 bzw. 13 Tage eher.[195] Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war den meisten Christen in der Herzegowina die tradierte Geburtsgeschichte des menschgewordenen göttlichen Erretters unbekannt. Dabei verkörperte Weihnachten in den Erzählungen der Menschen dennoch die Ankunft eines personifizierten Gottessohnes, der als junger berittener Mann mit Messern bewaffnet über den mythischen Fluss herbeigeritten kam.

191 Čajkanović: Mit i religija 224–225.

192 Zur Figur des *polaznik* vgl. *Krauss*: Volksglaube 169 f.; *Mićović*: Prigradina u vremenu 173; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 97; *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 357–361. So wünschte der *polaznik* in der Gegend von Maglaj (Zentralbosnien), wenn die Funken der *badnjaci* im Feuer aufflogen, an den Familienvater gerichtet: »Soviele Söhne, -Enkel, Glück, Gesundheit, soviele Kühe, Ochsen, Schafe, Ziegen, Lämmer, Kälber, Pferde, Füllen, Hühner, Gänse, Enten, Gevatter und Freunde sollst Du haben.« *Dimitrijević*, Demeter: Weihnachtsbräuche im Bezirke Maglaj. In: WMBH 6 (1899), 652–654, hier 653. Vgl. auch die Beschreibungen des Historikers Vucinich, wie er als Junge Freunde und Verwandte seiner Familie als *polaznik* besuchte. *Vucinich*: Memoirs of my childhood 63.

193 *Slijepčević*: Samobor 76.

194 *Vešović*, Radoslav Jagoš: Pleme Vasojevići. U vezi sa istorijom Crne Gore i plemenskim životom susjednih brda. Podgorica 1998, 396. Darüber auch *Vucinich*: Memoirs of my childhood 62–64.

195 Vgl. *Puljić*: Život i okružje 372–375.

Wie Elias war der Gottessohn meist in Gesellschaft seiner Schwestern. Über den Rauchfang drang er in die Häuser der Familien.[196]

Waren weder der inhaltliche Kern, noch die rituellen Formen der Weihnachtsfeier im engeren Sinne christlich, überrascht es nicht, dass vielerorts auch Muslime das Fest begingen. Im Popovo Polje und andernorts in der Herzegowina nannten Muslime Weihnachten auch *bozgun, bozuk* oder *božik*. Wie ihre christlichen Nachbarn schichteten sie an diesem Tag speziell geschlagene Holzstämme (*badnjaci*) ins Feuer und bereiteten für sich und ihre Tiere ritualisierte Festmahle.[197] Vuk Karadžić berichtete zu Beginn des 19. Jahrhunderts, muslimische Begs hätten ihren orthodoxen Kmeten zu Weihnachten Getreide geschenkt und sie gebeten, für sie Fürbitte zu halten.[198] Der 1879 in der Nähe von Bileća geborene Geograph Jevto Dedijer hatte dafür auch eine Erklärung: 1909 notierte er über Muslime der nordöstlichen Herzegowina, sie hätten ihm erzählt, dass ihre Vorfahren mehrfach vom orthodoxen zum islamischen Glauben übergetreten seien. Ihren letzten und »endgültigen« Übertritt hätten sie an einem Weihnachtstag vollzogen.[199] Dedijers muslimische Informanten bewiesen damit nicht nur Humor, sie zeigten auch, dass Weihnachten für sie eine religiöse Bedeutung besaß. Offenbar nahmen die rituellen Weihnachtspraktiken von Muslimen um 1900 stark ab, da auch unter Muslimen starke Konfessionalisierungsprozesse stattfanden.[200]

Weihnachten war ein grundsätzlich in den Häusern der Familie, und nicht in der Kirche, gefeiertes Fest. Die religiöse Experten stellten an dieser Stelle der Hausherr und der rituelle Gast, nicht der Priester dar.[201] Auch inhaltlich deckten sich die Vorstellungen von Weihnachten ursprünglich kaum mit kirchlich standardisierten. Im Gegenteil passten sich kirchliche Experten wider oder auch ohne besseres Wissen beim Weihnachtsfest stark an traditionelle Vorstellungen und Praktiken an. So legte die Kirchenhierarchie im Jahre 1890 wie traditionell üblich eine dreitägige Feier des Weihnachtsfestes als religiösen Standard fest.[202] Erst in den Feiertags-Festlegungen von 1909 änderte die Kirchenleitung die Bezeichnung der drei Weihnachtsfeiertage, womit sie deren christlich theo-

196 Vgl. *Ders.*: Pučka religioznost 202. sowie die Weihnachtslieder in: *Karadžić*: Srpske narodne pjesme iz Hercegovine 335–342.

197 *Mićević*: Život i običaji 154. Für Balkanregionen außerhalb der Herzegowina vgl. *Čolić*: Prilog proučavanja međusobnih uticaja 153 f.; *Đorđević*: Preislamski ostatci 35 f.; *Kanitz*, Felix: Die fortschreitende Arnautisirung und Muhamedanisirung Alt-Serbiens. In: Österreichische Monatsschrift für den Orient 3/14 (1888), 37–41, hier 38 f.

198 *Karadžić*: Srpski rječnik (1898) 36.

199 *Dedijer*: Hercegovina 86.

200 Darüber für den Kosovo *Kanitz*: Arnautisirung 39.

201 Wenn überhaupt, dann erwähnten Ethnologen die Kirche und den Priester zu Weihnachten nur in wenigen Nebensätzen. Vgl. *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 92–102, 96.

202 Rundschreiben der Metropolie Zahumlje-Herzegowina, 23.2.1890; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1890], k. 1884–1924, abgedruckt auch in: Istočnik 3/4 (1890), 102–103.

logische Bedeutung präzisierte.[203] Diese Deutungen blieben den meisten Gläubigen jedoch unbekannt. Sie feierten diese drei Tage in traditioneller Länge als eines der wichtigsten religiösen Feiern des Jahres. Kirchliche religiöse Experten strebten auch hier danach, die Bedeutung des Festes stärker christlich und die Durchführung kirchlicher zu gestalten. Unter anderem spiegeln drei erhaltene Weihnachtsbotschaften von Bischof Serafim aus den Jahren 1895, 1896 und 1900 diese Intentionen klar wider. Auch hierin war völkischer und religiös verklärter Nationalismus mehrfach das bewusste und unbewusste Medium der Verbreitung dieser Überzeugungen. So war Bischof Serafim wichtig, die »edlen serbischen Weihnachtsbräuche« zu bewahren und sie gegen diffusen »illegalen Aberglauben« abzugrenzen.[204] Kirchlichen Experten war bewusst, welche Bedeutung das Weihnachtsfest für die Gläubigen besaß und wie begrenzt ihre Mittel waren, die religiöse Deutung des Festes zu verändern.

Für die Verkirchlichung religiöser Riten besaß auch der öffentliche Raum eine wichtige Funktion. Verlegte man einen konfessionell konnotierten Ritus in einen überkonfessionellen öffentlichen Raum und verschaffte ihm dadurch größere Aufmerksamkeit, war es meist der kirchliche Ort, in dessen Nähe der Ritus stattfand, und der Klerus diejenige soziale Gruppe, die ihn dann leitete. Wie zu vielen Festen, so auch zu Weihnachten, schossen die männlichen Familienoberhäupter traditionell mit Flinten und Pistolen gen Himmel – als Zeichen der Freude und um ihre Feier anzuzeigen. Seit den 1880er Jahren beantragten städtische Kirchgemeinden beim österreichisch-ungarischen Militär Schießpulver für Salutschüsse, Ehrenwachen und Militärbegleitungen für ihre Prozessionen und bei den Lokalverwaltungen die Genehmigung, etwa zu Weihnachten, Epiphanias, dem Sava-Tag oder zu Ostern Kanonenschüsse abzugeben.[205] Die Parallele zu anderen ortsansässigen Glaubensgemeinschaften, hinter denen die Or-

203 Am 25. Dezember wurde Christi Geburt, am 26. die Versammlung zu Ehren der Muttergottes und am 27. der heilige Erzdiakon Stephan gefeiert. Patrikije Popović für den Metropoliten an die gesamte Geistlichkeit der Eparchie ZH, 1.7.1909; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1909] k. 1884–1924.

204 Weihnachtsbotschaften des Metropoliten Serafim von 1895, 1896 und 1900; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1895 und 1896] k. 1884–1924 sowie 357/1900 k. 1900–1903.

205 In Stolac teilte die habsburgische Militärkommandantur den Religionsverwaltungen 1884 mit, sie könnten für religiöse Feiern Kanonenschüsse beantragen. Kostenlose Salutschüsse sponserte das Militär für Orthodoxe zu Epiphanias (*bogojavljenje*) und für Katholiken zu Fronleichnam (*tjelovo*). Unsicher, aber anzunehmen ist, dass es solche kostenlosen Schüsse auch für Muslime gab. Andere orthodoxe Gemeinden bestellten und zahlten beim Militär für Salutschüsse. Ehrenwachen (etwa am Ostergrab Christi) und Soldatenbegleitung zu religiösen Feiern wurden jedoch kostenlos gestellt. Für Stolac: ASŽ, PUTMB o. S. (22.4.1884) k. 3 (1884); für Trebinje: PP Trebinje an die BV, 6.12.1900; AHNKŽ, SPPUT 335/1900 k. 1900–1903 sowie PP Trebinje an die Militärführung in Trebinje, 6.4.1900; SPPUT 91/1900 k. 1900–1903. Ähnliche Anträge: SPPUT 71/1903 k. 1900–1903, 100/1913 k. 1913–1914.

Zumindest einige orthodoxe Bischöfe der Region mahnten, bei aller formalen Aufwertung kirchlicher Feiern, den religiösen Inhalt nicht aus den Augen zu verlieren. 1885 bat Bischof

thodoxen nicht zurückstehen wollten, war dabei offensichtlich: Zu osmanischer Zeit waren in den Städten häufig zu muslimischen Feiertagen Kanonensalutschüsse abgefeuert wurden. Die von Priestern und Laien gewünschte öffentliche Aufwertung der orthodoxen Feiern bedeutete auch eine symbolische Integration der serbischen Orthodoxie in den imperialen Rahmen. Begleitete etwa um 1900 die Militärkapelle in Trebinje die Prozession zu Epiphanias (*bogojavljenje*), so hatte die Gemeinde dafür ein Gebet für den Kaiser und König sowie die habsburgische Hymne in den Ablauf der Feier zu integrieren.[206] Die gegenseitige Legitimierung von Staat und Kirche war hier besonders sichtbar.

Saisonale Heiligenfeiern

Feiertage strukturieren den jährlichen Arbeits- und Lebensrhythmus und geben den vielschichtigen religiösen Überzeugungen, aber auch Wünschen und Ängsten der Menschen rituell Ausdruck. Da der serbisch-orthodoxe wie andere Heiligenkalender christlicher Konfessionskirchen lückenlos den Tagen des Jahres eine oder mehrere heilige Bedeutungen in Form von heiligen Personen und Ereignissen zuwies, trugen saisonal wiederkehrende religiös gefeierte Tage stets eine kirchlich standardisierte Bezeichnung. Die Benennung des kirchlichen Feiertages verwies dabei nur auf einen Teil der von der Bevölkerung beigemessenen religiösen Bedeutungen dieser heiligen Zeiten, die hier differenziert betrachtet werden sollen.

Angefangen mit grundlegenden Werken Vuk Karadžićs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schufen Ethnologen, Religionshistoriker und -soziologen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine riesige Fülle an Arbeiten über die Formen religiöser Riten und die in ihnen ausgedrückten Bezüge und Vorstellungen unter der serbisch-orthodoxen Bevölkerung.[207] Die Beschreibung der wichtigsten saisonalen Feiern von orthodoxen Serben in der Herzegowina erlaubt zunächst, die symbolischen Bedeutungen, Zwecke und Arten religiöser Handlungen zu analysieren. So lässt sich ableiten, in welchen Formen religiöse Experten bei solchen Feiern agierten und welche Rolle kirchliche Räume spielten.

Gerasim (Petranović) sein Kirchenvolk, das Schießen aus Kanonen an kirchlichen Feiertagen nicht unnötig zu übertreiben. *Komar*: Srpska pravoslavna crkva 518.

206 Korrespondenz zwischen dem PP Trebinje, dem BA Trebinje und der örtlichen Militärkommandantur über die zu Epiphanias 1900 geplante Prozession in Begleitung des Militärs und seiner Musikkapelle. AHNKŽ, SPPUT 3, 4/1900 k. 1900–1903.

207 Genannt seien hier nur die für die Herzegowina und umgebende Regionen wichtigen Ethnologen Tihomir Đorđević, Jovan Erdeljanović sowie die Slawisten und Ethnologen Edmund Schneeweis und Friedrich S. Krauss, die Geographen Jevto Dedijer, Luka Grđić-Bjelokosić, Ljubo Mićević, Milenko Filipović, Ozren Đurić-Kozić und Miloš Slijepčević, der Religionshistoriker Veselin Čajkanović, der Religionsethnologe Dušan Bandić oder etwa die Religionshistorikerin Radmila Radić.

In der Herzegowina verehrten die vorrangig von Viehwirtschaft lebenden Bauern besonders stark jene heiligen Wesen, denen sie die Fähigkeit zuschrieben, die Fruchtbarkeit der Familien einschließlich ihrer Herden zu beeinflussen und die Bindung an die Seelen der Ahnen zu sichern. Solche transzendenten Wesen stellten chthonische Gottheiten dar. Als kanonisierte Heilige eines strukturierten christlichen Religionssystems lassen sie sich dagegen kaum bezeichnen. Dies zeigte sich in den ihnen zugeschriebenen vielfältigen Fähigkeiten wie auch in den vorgestellten Beziehungen, teils Verwandtschaftsverhältnissen, der Heiligengottheiten untereinander. Die christlich standardisierte Vorstellung einer hierarchischen Unterordnung der Heiligen unter einen dreieinigen, allmächtigen und barmherzigen Gott war bei einem Großteil der Bevölkerung nur sehr schwach ausgeprägt.

Der leidenschaftliche Ethnograph Luka Grđić-Bjelokosić war in Mostar geboren und zur Schule gegangen. Mit 14 Jahren zog er mit seiner Familie nach Gacko zurück. Sein Vater, ein Schneider und Kleinhändler, dem aufgrund von Krankheiten und Armut nur fünf seiner zehn Kinder erwachsen wurden, konnte lesen und besaß einen Psalter mit einem Heiligenkalender. Daraus las er den Bauern der Umgebung an Feiertagen vor, um sie über die christliche Bedeutung der einzelnen Tage aufzuklären.[208] Wo also selbst ein Schneider mit seinem einzigen Buch standardisierte religiöse Bildung unter Bauern verbreitete, war die Nachfrage nach solchem religiösen Wissen groß und gleichzeitig ein priesterliches Primat über dieses Wissen kaum vorhanden. Das gerade unter der orthodoxen Bevölkerung verbreitete religiöse Wissen war somit weit vom kanonisierten Offenbarungswissen entfernt. Dabei versuchte zumindest die gebildete Geistlichkeit seit Jahrhunderten den gängigen Vorstellungen von verschiedenen mächtigen Heiligengottheiten ein strukturiertes, hierarchisiertes und monopolisiertes christliches Glaubenskonzept entgegenzustellen. Mit der Verstärkung der kirchlichen hierarchischen Strukturen und der Verbesserung der Bildungssituation der Geistlichen seit den 1880er Jahren entwickelten sich hierfür auch erstmals die Voraussetzungen und damit der Ansatz eines Durchsetzungspotentials.

In der östlichen Herzegowina betrieb der größte Teil der Landbevölkerung Viehwirtschaft und meist nur subsistenten Ackerbau. Nördlich einer Linie in etwa zwischen Mostar und Bileća betrieben die Hirten saisonale Fernweidewirtschaft. D.h. sie zogen in den Sommermonaten aufgrund des Wasser- und Futtermangels mit ihren Schaf- und Ziegenherden in Bergweidegebiete. Oft sammelten mehrere Familien von einem oder mehreren Dörfern die Tiere zu großen Herden zusammen und trieben sie gemeinsam auf die bis zu hundert Ki-

208 Vladimir Ćorović veröffentlichte im Nachruf auf Luka Grđić-Bjelokosićs (1857–1918) einige von dessen autobiographischen Texten, die er um 1909 geschrieben hatte: *Ćorović*, Vladimir: + Luka Grđić-Bjelokosić. In: GZMBH 31 (1919), 181–190, hier 182.

lometer entfernten Bergweiden in Bosnien, auf die wiederum Familienverbände oder Dörfer seit Generationen Weiderechte innehatten. Das Jahr der Hirten war dadurch klar vom Auftrieb der Herden im Frühjahr und Abtrieb im Herbst strukturiert – in eine Sommer- und eine Winterhälfte. Das Hirtenjahr begann am Georgstag, dem 23. April/6. Mai, und endete im Herbst um den Dimitriostag, am 26. Oktober/8. November.[209] Beide Tage waren wichtige Wendepunkte im Jahr. Man nannte sie auch Jahresköpfe.[210] Beide Tage standen zugleich für die wichtigsten wehrhaften Heiligen der Hirten und ihrer Herden.

Der heilige Georg ist allgemein vielleicht der am stärksten verehrte Heilige von orthodoxen Christen in Europa. Um den 23. April/6. Mai huldigten ihm auf dem gesamten Balkan neben orthodoxen und katholischen Christen auch Muslime.[211] Letztere bezeichneten den Tag als *Erdelez*[212] oder ähnlich, womit nach islamischer Überlieferung an das Zusammentreffen der Propheten Chidr (auch *El Chizr*) und Elias, den sinnbildlichen Figuren der Elemente Erde und Wasser, erinnert wurde.[213] Die Verbindung von beidem versinnbildlichte die Vorstellung von der Stiftung neuen Lebens zu Beginn des Jahres. An den Tagen um den Georgstag (*Đurđevdan*) feierten Menschen verschiedener Glaubenszugehörigkeit die Wiedergeburt des Lebens. Damit standen die Riten des Georgstages klar in Konkurrenz mit jenen des christlichen Osterfestes, wobei der Georgstag unter Orthodoxen das christliche Osterfest oft in den Schatten stellte. Das Fest bezog sich wie Ostern auf ähnliche immanente und transzendente Bereiche wie Hoffnung und Wiedergeburt – symbolisiert durch Wasser, frisches Frühlingsgrün oder Eier. Zudem waren sich oft sogar Priester über das Osterdatum unsicher.[214] Die Gläubigen wussten es noch weniger.[215] Ostern konnte lange vor bis lange nach dem Georgs-

209 Nach dem Geographen Tvrtko Kanaet kehrten die fast ausschließlich muslimischen Hirten des östlich von Mostar gelegenen Gebirgshochlandes Podveležje jährlich um den Lukastag (30.10. nach jul. Kal.) von ihren Sommerweiden zurück. *Kanaet*, Tvrtko: Podveležje i Podvelešci. Sarajevo 1955, 88.

210 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 26; *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 307.

211 *Bandić*: Narodna religija Srba 326.

212 Andere übliche Bezeichnungen waren *ed(e)rlez(i), hidrelez* oder *hızır Ilyas.*

213 *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan 256 f.; *Čolić*, Ljiljana: Prilog proučavanja međusobnih hrišćansko-muslimanskih uticaja. In: Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor 1–4/71 (2005), 149–157, hier 153.

214 Einen Hinweise darauf liefert die 1888 in der Kirchenzeitschrift *Istočnik* veröffentlichte komplizierte Rechnung, mit der Priester das Datum von Ostern selbst bestimmen konnten. *Boljarić*, Gavrilo: Praktičan način izračunjavanja Pashe. In: Istočnik 7(13)/2 (1888), 110 f.

215 In einem Bauernkalender (*bapski kalendar*/Altweiberkalender), den Milan Milićević 1873 aus seinem gesammelten ethnographischen Material veröffentlichte, sind volkstümliche Regeln und Hilfen für die Berechnung von 15 Feiertagen aufgeführt (– etwa, dass zwischen Weihnachten und dem Georgstag 17 Wochen liegen). Eine Berechnung für den Zeitpunkt des Osterfestes fehlt hingegen. *Milićević*, Milan Đ.: Život Srba seljaka. Druga zbirka. In: Glasnik Srpskog Učenog Društva 37 (1873), 109–178, hier 110 f.

tag liegen.[216] Als 1888 der Georgstag auf den Karsamstag fiel, veröffentlichte der Sarajevoer Metropolit einen Erlass für seine Diözese, wonach alle Festivitäten des Georgstages in diesem Jahr auf den zweiten Osterfeiertag zu verlegen wären und verbot explizit alle Zeichen der Freude und von Belustigung am traditionellen Georgstag.[217] Für die Herzegowina ist nicht bekannt, ob es solche Regelungen gab. Obwohl Orthodoxe an vielen Orten zum Georgstag traditionell um die Kirche zusammenkamen,[218] fehlen Belege, inwieweit solcheart Erlässe des Bischofs befolgt wurden. Es ist jedoch zu bezweifeln, dass Orthodoxe sich zahlreich an solche Anordnungen hielten. In religiös gemischten Gegenden trugen die an diesem Tag feiernden Muslime sicherlich dazu bei, dem Feiertag seine Bedeutung zu belassen.

Vrčević schrieb um 1870 über den Đurđevdan, er sei am Ausgang des Winters »für die bäuerliche Bevölkerung der fröhlichste, aber auch der hungrigste Tag im Jahr.«[219] Bereits das Erwachen am Morgen des Georgstages hatte symbolische Bedeutung. Viele wanderten danach schweigend zu Wasserläufen, badeten oder wuschen sich, die Frauen sammelten Kräuter, wohlhabende Familien schlachteten die ersten Lämmer des Jahres, es wurde gesungen und getanzt. Nach Vrčević sang man in der Herzegowina über den heiligen Georg:

Der Heilige Georg reitet sein Pferd, Ehre sei ihm,
Er reitet das Pferd, er trägt den Säbel,
Und befreit die [orthodoxen] Christen
Und errettet sie vom Bösen.
Heiliger Georg, komm zu uns,
Dass wir Dir das Pferd neu beschlagen,
Dem Pferde die Mähne schmücken;
Dass wir Dir uns demutsvoll verbeugen,
Den Rock und die Hand Dir küssen.[220]

Solche Gesänge hatten starke Ähnlichkeit zu den epischen Gesängen, etwa jenen über den berittenen Marko Kraljević, den mythischen, streitbaren und unberechenbaren Königssohn. Auch darin zeigte sich, wie weit kultische und magische Narrative von Heiligen und sakralisierten Heldenfiguren der Volksüberlieferung

216 *Antonijević*, Dragoslav: Obredi i običaji balkanskih stočara. Beograd 1982, 127; *Čajkanović*: Mit i religija 229 f.

217 Rundschreiben des Metropoliten Đorđe Nikolajević an die gesamte Geistlichkeit der Eparchie, 18.2.1888. In: Istočnik 3/2 (1888), 45. Für die Metropolie in Belgrad gab es den sinngemäß gleichen Erlass: Erzbischof von Belgrad, Teodosije Mraović, 10.3.1888. In: *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 160 (br. 130).

218 In Priesterberichten war Ende der 1880er Jahre oft die Rede davon, dass am Georgstag das Volk an den Kirchen zusammenkommt, egal unter welchem Patronat die Kirche stand und ob darin Gottesdienst gefeiert wurde. *Pars pro toto*: Špiro Lučić, Gemeindeamt Sutorina an PP T, 19.8.1889; AHNKŽ, SPPUT o. S. [29/89] k. 1884–1924.

219 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 26.

220 Herzegowinisches Volkslied zum Georgstag. In: Ebd. 29.

ineinander verschwammen und es schwer machten, standardisierte christliche Religionsinhalte zu verbreiten. Allgemein war der Georgstag der Tag des wiedererwachten Lebens: Junge Menschen hängten Schaukeln auf und amüsierten sich, man backte besondere Kuchen und fütterte das Vieh auf rituelle Weise, oft mit geweihtem Salz, und flocht ihm Kränze um.[221] In der nordöstlichen Herzegowina um Gacko entzündete man im Morgengrauen des Georgtages auch große Feuer.[222] Treffend schrieb 1889 Priester Marko Danilović aus Dživar: »Zu Đurđevdan freuen sich die Menschen und die Jugend schaukelt und spielt«[223]

Das herbstliche Pendant zum Georgstag war dem zweitwichtigsten bewaffneten Heiligen geweiht, dem hl. Dimitrios (Dimitrije/Mitrije). Auch ihn feierten Muslime, jedoch meist unter dem Namen Kasim.[224] Der Dimitriostag korrespondierte in mehrerer Hinsicht mit dem Georgstag: Bauern schlossen Verträge über Abgaben und geliehene Mittel zum Georgstag – zu Beginn der Vegetationsperiode – und beglichen sie am Dimitriostag.[225] Auch versöhnten sich verfeindete Familien oft an diesem Tag; Soldaten oder Aufständische kehrten heim.[226] Dabei wurde an den Riten um die Wendepunkte der jährlichen Vegetation erneut die Verbindung von Fruchtbarkeits- und Ahnenkulten deutlich: Mit Kerzen und rituellen Speisen wie gekochtem Getreide (*koljivo, panahija*) hielten orthodoxe Gläubige am Samstag vor dem *Mitrovdan* wie auch vor dem *Đurđevdan* oft Seelenfeiern (*zadušnice*) für verstorbene Angehörige und Freunde ab.[227]

Veselin Čajkanović betrachtete die ihrer Herkunft nach vorchristlichen Ahnenkulte als den Kern der Religiosität der Serben.[228] In den meisten, nicht nur von Orthodoxen verehrten Heiligen sah er im Grunde chthonische Gottheiten, die in den religiösen Vorstellungen der Menschen über die Fruchtbarkeit der Familie, der Herde und des Bodens herrschten und gleichsam die Verbindung zu den Seelen der Verstorbenen herstellten.[229] Treffend hob Max Weber die hohe

221 Vgl. ebd. 32; *Bandić*: Narodna religija Srba 327 f.

222 *Delić*, Stevan R.: Palenje vatre u Gacku. In: Istočnik 8/8 (1894), 306 f.

223 Priester Marko Danilović, Pfarramt Dživar, an das PP Trebinje, 18.7.1889. AHNKŽ, SPPUT o. S. [13/1889] k. 1884–1924.

224 *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 217; *Antonijević*: Obredi i običaji 118, 127. Zur Bedeutung des Dimitriostages für Muslime vgl. *Pamučina*: Tri vjerozakona 218; *Kanitz*: Arnautisirung 38 f.; *Đorđević*: Preislamski ostatci 30;.

225 *Bandić*: Narodna religija Srba 291–293.

226 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 27. Vrčević zitiert darin auch eine Volksweise: »Gerorgstag, Hajduken kommt zusammen! Dimitriostag, Hajduken geht nach Haus! [Đurđevdanče, ajdučki sastanče! Mitrovdanče, ajdučki rastanče!]«

227 *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 171; *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 187.

228 *Čajkanović*: Mit i religija.

229 »Vom Kyriakostag [Miholjdan, 29.9./12.10.] und dem Tag des hl. Stefan Dečanski und dem Dimitriostag bis zum Johannestag [7.1./20.1.] gibt es keinen einzigen volkstümlichen Feiertag, der nicht ausschließlich oder wenigstens überwiegend chthonischen Charakter hätte.« *Čajkanović*: Mit i religija 420. Vgl. dazu auch das dortige Vorwort von Vojislav *Ćurić*: Ebd. I–XIII, hier X.

Bedeutung chthonischer Götter für vorrangig landwirtschaftlich tätige Gesellschaften mit einer flachen Sozialstruktur hervor. Solche Gottheiten der Finsternis, der Erde und des Nichtmanifesten hätten, wie er schrieb, einen »stärker lokalen und volkstümlichen Charakter« als himmlische Gottheiten des Lichts, des Feuers, der Luft und des Manifesten.[230] Vor allem für die patriarchal strukturierten Bauernfamilien der Herzegowina war die Bindung an den Ort des Vatererbes, die Patrilokalität der Familie, wichtig, weshalb gerade die Heiligen der Erde, des Winters und die Mächte der Dunkelheit große Bedeutung besaßen. Die meisten Heiligentage zwischen Oktober und April – etwa für die Heiligen Martin (Mrata), Dimitrios, Johannes, Erzengel Michael, Sava, Nikolaus und Georg – werden daher oft Winterheilige genannt. Ihnen maßen nicht nur Orthodoxe die Führerschaft der Wölfe zu, der gefürchteten und zugleich geachteten Antipoden der Hirten. In den Vorstellungen der Menschen war der Wolf das wichtigste und am stärksten mythisch besetzte Tier: In den Nächten vor ihren Festtagen teilten die Winterheiligen den Wölfen ihre jährliche Beute zu und segneten die Wolfsrudel als ihre Herde.[231] Jene Gottheiten, denen die Wölfe Untertan waren, gehörten in Form christlicher Heiliger zu den wichtigsten Gottheiten der viehtreibenden Bevölkerung. Max Weber bot dabei eine Deutung für die Häufung winterlicher, chthonischer Heiligengottheiten als *slava*-Heilige der Familien als auch als saisonale Feiertage an: Chthonische Gottheiten verbanden die Ahnen- und Fruchtbarkeitskulte der pastoral wirtschaftenden Familien am stärksten miteinander.[232]

Im Gegensatz zur Viehwirtschaft waren für den Ackerbau stärker die ›himmlischen‹ Heiligengottheiten ›zuständig‹, jene des Sommers und des Feuers. An den Tagen der sogenannten Feuerheiligen (*ognjeni/ognjeviti sveci*) – der Heiligen Elias, Pantaleon, Prokopios, Marina sowie Maria Magdalena – galt die Gefahr von Sturm, Gewittern und Hagelschlägen als besonders hoch.[233] Diese Tage

230 *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 325. Zu den anthropologisch weitverbreiteten Attributen des *Chthonischen* – der Finsternis, der Erde und des Nichtmanifesten – im Symbol der *Schlange* im Gegensatz zum *Himmlischen* – dem Licht, der Luft und des Manifesten – im Symbol des *Adlers*: Mit Verweis auf Nicolaus Cusanus' *coincidentia oppositorium*, dem Zusammenfall des Gegensätzlichen: *Eliade*: Methodologische Anmerkungen 126–128.

231 *Bandić*: Narodna religija Srba 25–30; *Čajkanović*: Mit i religija 228.

232 »Demgegenüber pflegen die chthonischen Götter, bei vorwaltendem Ackerbau, oft zwei Bedeutungen miteinander zu verbinden: sie beherrschen den Ernteausfall und spenden also den Reichtum, und sie sind die Herrscher der unter die Erde bestatteten Toten.« *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 325.

233 Der Eliastag (*Ilindan*) wird am 20.7./2.8. gefeiert, der heilige Pantaleon (Pantalejmon/Pantelija) am 27.7./9.8., der heilige Prokopios (Prokopije) von Cäsarea am 8./21.7., die heilige Marina/Margarethe (Marina/Ognjena Marija) am 17./30.7. und die heilige Maria Magdalena (Blaga Marija) am 22.7./4.8. Manche Autoren zählen noch den Tag der Entschlafung der heiligen Anna, den 25.7./7.8., zu den Tagen der Feuerheiligen hinzu. *Mićević*: Život i običaji 164.

befolgten sowohl Orthodoxe, Katholiken als auch Muslime streng als Feiertage. Vor allem arbeiteten sie dann nicht auf dem Feld oder mit Getreide.[234] Der fraglos mächtigste und gefürchtetste Feuerheilige war Elias. Nach alttestamentarischer Überlieferung fuhr er nach seinem Tode mit einem Feuerwagen gen Himmel auf, was ihn als Nachfolger des vorchristlichen Donnergottes (*gromovnik*), des slawischen Perun, prädestinierte.[235] Entsprechend der alttestamentarischen Überlieferung spien in volkstümlichen Erzählungen die Pferde seines Himmelswagens aus ihren Nüstern Feuer und das Quietschen der Räder ließ Blitze zur Erde fahren. Diese Blitze galten nach Volksüberlieferung den Teufeln, sodass man sich bei Gewitter nicht bekreuzigen sollte, damit der Teufel nicht unter das Kreuz fliehe.[236] Elias galt als genusssüchtig und zornig, aber als gutartige Gottheit. Die christliche Heilige Marina, genannt feurige Maria (*Ognjena Marija*), sah man als seine Schwester; Maria Magdalena, genannt die sanfte Maria (*Blaga Marija*), mitunter als seine zweite Schwester.[237] Daher rahmten die Feiertage der feurigen Maria (17./30.7.) und der sanften Maria (22.7./4.8.) den Eliastag (20.7/2.8.) zeitlich ein. Über Marina (aber auch über Maria Magdalena) erzählte man, sie versuche stets ihren emotionalen Bruder Elias zu besänftigen. Da er gern trank, besonders an seinem Ehrentag, verheimlichte ihm Marina den genauen Tag seines Festes, damit er nicht im Rausch mit Blitz und Donner um sich warf.[238] Als er es einmal doch herausfand, ließ er es so gewaltig wettern, dass Gott sich erzürnte und ihm den rechten Arm brach. Seitdem, so die Überlieferung, werfe Elias die Blitze mit der Linken und treffe den Teufel noch schlechter als je zuvor.[239]

Es gibt mehrere christliche Heilige mit dem Namen Prokopios, die am 8./21.7. gefeiert werden. Prokopios wurde in der serbisch-orthodoxen Tradition sowohl als Feuerheiliger als auch als Kriegerheiliger verehrt, was auf Prokopios von Cäsarea hindeutet. Vgl. hierzu die Ikone der vier heiligen Krieger von Georgije Mitrofanović (Anfang 17. Jahrhundert) in: *Onasch*, Konrad/*Schnieper*, Annemarie: Ikonen. Faszination und Wirklichkeit. München 2007, 58.

234 *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 114 f.; *Đorđević*: Preislamski ostatci 32.

235 Zum Transfer der Verehrung der slawischen Gottheit *Perun* auf den Propheten *Elias* sowie die offensichtlichen Parallelen zum germanischen *Thor/Donar* sowie zu *Zeus-Jupiter* vgl. *Nodilo*: Stara vjera Srba 212–253, insbesondere 214–221; *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan 255 f.

236 Ebd. 219; *Karadžić*: Etnografski spisi 65; *Šipovac*, Velibor: Hercegovina. Običaji i vjerovanja. Trebinje 2011, 135.

237 *Nodilo*: Stara vjera Srba 223 f.; *Plošnikova*, A. A.: Ognjena Marija. In: *Tolstoj*, Svetlana M./*Redenković*, Ljubinko (Hg.): Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik. Beograd 2001, 398. Die Vorstellung, dass Heiligengottheiten mit ihren Schwestern auftraten und sich berieten, gab es auch für andere Heilige wie Petrus, Johannes als auch für Jesus christus selbst. Vgl. etwa die von Vuk Karadžić edierten sogenannten frommen Frauenlieder (*pobožne ženske pjesme*) aus der Herzegowina: *Karadžić*, Vuk Stefanović: Srpske narodne pjesme iz Hercegovine (ženske). Beč 1866, 304–334.

238 Vgl. *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 35, 330, 396; *Bandić*: Narodna religija Srba 213–215.

239 Ebd. 214.

In der südöstlichen Herzegowina gab es mehrere Berge und Anhöhen, die nach Elias benannt waren und auf die Menschen verschiedenen Glaubens an seinem Feiertag stiegen, um gemeinsam zu tafeln und zu tanzen.[240] An manchen Orten standen dort auch Eliaskirchen. Muslime feierten den Eliastag (*Ilindan*) wie Orthodoxe nach altem julianischen Kalender – meist jedoch unter dem Namen Alija (*Alijindan/Alićun/Alidžun*).[241] Dazu notierte Grđić-Bjelokosić in den 1890er Jahren, Muslime behaupteten, der Tag sei bis Mittag Ilindan und ab Nachmittag Alijindan, da Elias ursprünglich gegen Mittag zum Islam konvertiert sei und sich, wie man sagte, »vertürkt« habe.[242]

Die Bedeutung der jeweiligen saisonalen Feiertage kann jeweils auch daran abgelesen werden, in welchem Maße sie religionsübergreifend gefeiert wurden. Hinter ähnlichen religiösen Praktiken verbargen sich auch ähnliche oder gleiche religiöse Vorstellungen und Bedürfnisse. Jahreszeitlich unterschiedlich feierte die Landbevölkerung in den Wintermonaten in Gestalt christlicher Heiliger stärker chthonische, in den Sommermonaten vermehrt Gottheiten des Himmels. Religiösen Organisationen und ihren Experten gelang es nur spärlich saisonale religiöse Feiertage zu reformieren, da sie selten im kirchlichen Raum und nur stellenweise unter priesterlicher Leitung stattfanden. Daher wiesen auch die Vorstellungen und Praktiken dieser Feiertage hohe Kontinuität auf.

Sava-Feiern und Sava-Kult

Der Kult des Heiligen Sava, des Fürstensohns und ersten serbisch-orthodoxen Erzbischofs, verdeutlicht für die Herzegowina, wie verflochten die Modernisierungsprozesse von Konfessionalisierung und Nationalisierung in einem imperial regierten, multireligiösen Raum waren und wie stark diese Prozesse den Vorbildern aus Serbien und der Vojvodina folgten.

In der Anfang des 18. Jahrhunderts in Südungarn gegründeten Metropolie von Sremski Karlovci begannen orthodoxe Geistliche den Heiligen Sava als Patron der Serben und eines imaginierten Serbiens zu etablieren. Das serbisch-orthodoxe Erzbistum, das nach der Nordwanderung Zehntausender Serben

240 *Filipović* & *Mićević*: Popovo u Hercegovini 56 f.

241 Vgl. *Kanaet*: Podveležje i Podvelešci, 217; *Mićević*: Život i običaji 164. Der orthodoxe Mönch Joanikije Pamučina bemerkte um 1850, dass Muslime in der Herzegowina sogenannte christliche Feiertage stets nach dem alten Kalender der orthodoxen Kirche feierten und auch sprichwörtliche Wettervorhersagen nach diesen Feiertagen trafen. *Pamučina*: Tri vjerozakona 218.

242 *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 115 sowie *Malcolm*: Geschichte Bosniens 79. Aleksandr Gil'ferding (Hilferding) beschrieb in den 1850er Jahren ebenfalls mit Erstaunen, wie Muslime und Christen gemeinsam den Tag des Heiligen Elias im Kloster Banja bei Priboj in Serbien begingen. *Hilferding [Gil'ferding]*, Aleksandr F.: Bosnien. Reise-Skizzen aus dem Jahre 1857. Bautzen 1858, 43–47.

entstanden war, unterstrich mit Hilfe des Sava-Kultes seine Kontinuität aus der (eben von Sava begründeten) autokephalen Serbisch-Orthodoxen Kirche und dem im Osmanischen Reich bestehenden Patriarchat von Peć. In Analogie zu anderen Landespatronen in Europa erklärte 1774 eine Synode der serbisch-orthodoxen Bischöfe unter habsburgischer Herrschaft Sava zum »Nationalheiligen und Patron des serbischen Volkes«.[243] Die serbische Kirchenhierarchie bekräftigte damit ihren Vertretungsanspruch über die Gesamtheit der serbisch-orthodoxen Christen im Habsburger Reich und knüpfte daran klare Autonomieforderungen. Kontinuierlich berief man sich dabei auf die im Jahre 1690 von Kaiser Leopold zugesicherten Autonomierechte.[244] In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begannen vereinzelt serbisch-orthodoxe Schulen den Tag des Heiligen Sava zu feiern. Ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verbreitete sich die Feier innerhalb Habsburgs zunehmend als eine Veranstaltungen der glaubensgemeinschaftlichen Öffentlichkeit. Man beging die Feiern mit Wasserweihen der kirchgemeindlichen Schulen und Segnungen von Schülern und Lehrern.[245]

Als in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ein teilautonomes Fürstentum Serbien entstand, trieb hier vor allem die neue Dynastie der Obrenovići die Erneuerung des Sava-Kultes voran: Miloš Obrenović erklärte den Tag 1823 zum gesetzlichen Feiertag, sein Sohn Mihailo bestimmte ihn 1841 zum Feiertag der serbischen Schulen, Lehrer und Schüler.[246] Analog zu den serbisch-orthodoxen Eparchien im Habsburger Reich stand Sava auch im Fürstentum Serbien für die geistige Begründung und weltliche Absicherung eines sakralen Serbiens.

Der Kult verschmolz symbolisch weltliche und geistliche Macht und legitimierte damit beide. Er fügte sich perfekt an den anderen wichtigen, weltlich und religiös legitimierenden Mythos, jenen der Kosovoschlacht von 1389 und des kanonisierten Fürsten Lazar. Den heiligen Sava nannten Geistliche immer wieder in einem Atemzug mit dem anderthalb Jahrhunderte später auf dem Kosovo gefallenen Fürsten Lazar. Beide, Sava und Lazar, hätten sich, so das Narrativ, bereits zu Lebzeiten für das *himmlische* anstatt des *irdischen* Reiches entschieden, womit sie die sakrale Überzeitlichkeit Serbiens in einer weltlich-geistlichen Symphonie symbolisierten.

243 *Rohdewald,* Stefan: Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944. Köln u. a. 2014, 160; *Ders.*: Sava.

244 Vgl. u. a. *Adanır*: Religious communities and ethnic groups 66 f.

245 *Pilipović*, Radovan: O kultu i školskim proslavama Sv. Save. In: Pravoslavlje 1101 (2013); *Rohdewald*: Götter der Nationen 160–168.

246 *Ćorović*, Vladimir: Sveti Sava u narodnom predanju. Beograd 1927, XI; *Wendel*: Saint Sava 153; *Bandić*: Narodna religija Srba 216; *Bakić-Hayden*: Saint Sava, 60. Mit etwas anderen Jahresangaben *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 210; *Rohdewald*: Götter der Nationen 165–168.

Sava wurde in der Herzegowina kaum als Familienpatron gefeiert. Mit der Verbreitung des kirchlichen und staatlichen Feiertages gewann er jedoch in der Bevölkerung an Bedeutung. In seiner Person verdichteten sich Mythen und Charakterzüge alter Gottheiten, die mit Versatzstücken aus seinen Hagiographien verschmolzen wurden. Auch die Sammelleidenschaft national-romantisch motivierter Volkskundler, die vielerorts nach Sava-Erzählungen suchten, gab Impulse für eine ›wundersame‹ Vermehrung von Sava-Narrativen.[247] So belegte der gebürtige Mostarer Historiker Vladimir Ćorović 1927 in seinem Buch über Sava, dass einige Ende des 19. Jahrhunderts über Sava gesammelten Lieder und Erzählungen noch Anfang des selben Jahrhunderts mit anderen Heiligen in der Hauptrolle aufgezeichnet worden waren. Außerdem verwies er auf zahlreiche von Serbisch-Orthodoxen bewohnte Regionen, in denen bis ins 19. Jahrhundert der Heilige wenig bis gar keine Bedeutung besessen hatte.[248] Hierzu gehörte auch die Herzegowina – abgesehen von einigen Gebieten im Nordosten, wo 1896 in Bileća die erste Kirche des heiligen Sava geweiht wurde. Vorstellungen und Überlieferungen, die vorher noch anderen chthonischen Heiligengottheiten zugeschrieben wurden, etwa Martin, Nikolaus, Johannes oder dem Erzengel Michael, verlagerten sich nun verstärkt auf die Figur Savas. Nur so erklärt sich, dass der Ethnograph Grđić-Bjelokosić in den 1890er Jahren in seinen Beschreibungen religiösen Lebens der orthodoxen Herzegowiner Sava kaum Beachtung schenkte; der Religionshistoriker Čajkanović in ihm hingegen vier Jahrzehnte später die wichtigste chthonische Wolfsgottheit der Serben erblickte, den nationalsten aller serbischen Heiligen.[249]

So war Sava in vielen aufgezeichneten Volkserzählungen ab Anfang des 20. Jahrhunderts der wichtigste mythische Wolfshirte: ein hoch nervöser, reizbarer und unberechenbarer Heiliger, der voller Zorn zu strafen wusste, der aber auch als prometheischer Kulturbringer und Lehrer verehrt wurde. Nach diesen Narrativen hatte Sava den Menschen die Techniken des Handwerks und der Landwirtschaft vermittelt: unter anderem Vieh zu halten, Milch zu Käse zu verarbeiten, zu weben, Häuser und selbst Fenster zu bauen. Er trug die Funktionen und Charakteristiken eines gottgleichen, gefürchteten und verehrten Volksheroen, weisen Wohltäters und wandernden Aufklärers.[250] In den Erzählungen der Menschen trat er häufig unberechenbar und teils wider geltende Moral auf, was aber seine Macht nur noch betonte: In Erzählungen konnte er Mönche dafür strafen, wenn sie ihn wegen aufziehenden schlechten Wetters vor der

247 *Ćorović*: Sveti Sava.

248 Ebd. IX–XI, XXV–XXVII. Ähnlich auch *Rohdewald*: Sava.

249 *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu; *Čajkanović*: Mit i religija. Vgl. darin das Vorwort von Vojislav Ćurić über Čajkanovićs Werk.

250 *Čajkanović*: Mit i religija 307–323; *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan 257; *Bandić*: Narodna religija Srba 215–220, insbesondere 217; *Kurćubić-Ružić*, Svetlana: Sveti Sava, književnik i književni junak. Zbornik tekstova. Beograd 2010, 260–306.

Weiterreise warnten.[251] Auch schickte er einem Amselrich Schnee und eisigen Wind, als er in der ersten Frühlingssonne zwitschernd das neue Jahr begrüßte. Als sein Amselweibchen dann an Kälte starb, erbarmte sich Sava und sandte erneut schönes Wetter.[252]

Die gesammelten Geschichten über Sava verdeutlichen weniger die Vorstellungen von seiner Person als Heiliger, sondern vielmehr die allgemeinen Vorstellungen von chthonischen Heiligengottheiten. In den facettenreichen Erzählungen über den heiligen Sava finden sich kaum die klassischen Züge christlicher Heiliger wie etwa Schmerzunempfindlichkeit, Leidenschaftslosigkeit und Barmherzigkeit.[253] Die sonst typische Ethisierung der christlichen Vorstellung vom Transzendenten zeigte sich darin kaum. So gab es Erzählungen darüber, wie Sava auf seiner Wanderung ein faules Mädchen, das ihn kaum grüßen wollte, segnete und ein fleißiges, zuvorkommendes dagegen verdammte;[254] oder wie Sava seinen treuen Hund verfluchte und einen Bauern in einen Hund verwandelte, nur weil er im Liegen aß.[255]

In Bosnien entwickelten sich ab den 1880er Jahren nach Vorbildern aus Ungarn und Serbien national-religiöse Feiern des heiligen Sava, die städtische Kirchgemeinden organisierten. Die orthodoxe Gemeinde von Mostar hatte bereits 1880 den Tag des heiligen Savas zum Termin ihrer alljährlichen Kirchenversammlungen festgelegt, um den Tag als sakrales und nationales Symbol zu etablieren.[256] Aufgrund der Obstruktionen der Landesregierung nach den Unruhen

251 *Čajkanović*: Mit i religija 313.

252 Ebd. 311 f.

253 Ebd. 310–313. Die Historikerin Bakić-Hayden betont in ihrem Beitrag die barmherzigen und friedfertigen Züge des heiligen Savas, die vermeintlich widersprüchlichen und zornigen schreibt sie (auf Danica Popović verweisend) der Zeit der osmanischen Herrschaft über die serbisch-orthodoxen Slawen zu. In dieser Zeit hätten sich die Zuschreibungen des heiligen Sava gewandelt und seien »a product of a return to some elementary forms of religious life and an indicator of the lost spiritual orientation.« *Popović*: Pod okriljem svetosti 118. zitiert nach: *Bakić-Hayden*: Saint Sava, 60. Vgl. auch *Dimitrijević*: Sveti Sava.

254 *Bandić*: Narodna religija Srba 218; *Bandić* & *Radulović*: Narodno pravoslavlje 68; *Čajkanović*: Mit i religija 313. Die Zeitschrift *Bosanska vila* veröffentlichte von Priestern und Lehrern aufgezeichnete volkstümliche Überlieferungen über den hl. Sava von 1897–1901 sogar in einer wiederkehrenden Rubrik: Sveti Savo u narodnom predanju. Vgl. etwa in: -Bosanska vila 4/12 (1897), 56; 22/4 (1897), 343 f. Weitere Überlieferungen über den heiligen Sava: *Dimitrijević*: Sveti Sava 117–125; *Ćorović*: Sveti Sava.

255 *Čajkanović*: Mit i religija 310.

256 Pravilnik srpsko-pravoslavnog opštestva Mostarskog i školska uredba; ABH, ZVS PrBH 527/1884 zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 119; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 84. Vgl. auch die Erinnerungen des aus Novi Sad stammenden Redakteurs der serbischen Zeitung *Zastava* (Fahne), Đorđe Stevan Bekić, der 1880 in Mostar zum Sekretär der serbisch-orthodoxen Schule und Kirchgemeinde ernannt wurde: *Bekić*, Đorđe S.: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva u Mostaru protiv austro-bosanske uprave 1880–1882. godine. I druge s tim povezane uspomene. Sarajevo 1936, 35.

Anfang der 1880er Jahre gelang es aktiven Laien und Geistlichen erst Mitte der 1880er Jahre, öffentliche Sava-Feiern in den Städten zu organisieren. Die erste öffentliche Sava-Feier mit kulturellem Rahmenprogramm fand in Bosnien offenbar 1884 ganz im Norden, in Brčko, statt.[257] Zwei Jahre später organisierte die Kirchen- und Schulgemeinde von Sarajevo erstmals eine Sava-Feier und ein weiteres Jahr danach stellte man in Mostar eine solche auf die Beine. Von da an verbreitete sich die Feier in beinahe allen Städten des Landes.[258] Um 1899 schätzte ein Autor des serbischen Kulturjournals *Zora* (Morgendämmerung) aus Mostar überschwänglich um die hundert solcher Feiern im ganzen Land.[259]

Die Initiative für die Feiern und damit die Konstruktion und Verbreitung des national-religiösen Sava-Mythos ging von städtischen Laien, weniger von Geistlichen aus. 1886 hatte der aus der Vojvodina stammende Lehrer Stevan Kaluđerčić in der *Bosanska vila* mit Nachdruck dafür geworben, endlich in allen »serbischen Orten« Sava-Feiern zu organisieren.[260] Lehrer kirchlicher Schulen spielten eine erhebliche Rolle bei der Verbreitung des Sava-Mythos. Viele von ihnen stammten in den ersten Jahren nach der Okkupation aus der Vojvodina, wo die kirchlichen und schulischen Sava-Feiern seit Jahrzehnten fest ver-

257 Svetosavska besjeda u Brčkom. In: Bosanska vila 5/3 (1888), 78. Iljas Hadžibegović führte ohne klare Belege an, dass in Foča, in der nordöstlichen Herzegowina, bereits 1882 ein Ausschuss für Heilig-Sava-Feiern (Odbor za Sv. Savske zabave) existierte. Hadžibegovićs Angaben zufolge organisierte der Ausschuss 1883 und 1884 jedoch Feiern am Tag des Erzengels Michael *(Arhanđelov dan*, 8./20.11.). Ranko *Bilinac* bezeichnet die 1882 in Foča gegründete Gesellschaft des hl. Sava als Gesangsverein. *Hadžibegović*, Iljas: Foča za vrijeme austrougarske vladavine (1878–1918). In: GDIBiH 31–32 (1982), 101–138, hier 134; *Bilinac*, Ranko: Srpska pravoslavna crkva u Foči. Foča, Beograd 2008, 59.

258 Vgl. zu den Feiern in Sarajevo: Program svetosavske besjede u Sarajevu. In: Bosanska vila 1/2 (1887), 16; Svetosavska svečanost u Sarajevu 1890 god. In: Istočnik 1/4 (1890), 39–42. In Mostar waren die Initiatoren der Feier wohl eine Gruppe von Laien einschließlich des Archimandriten (und ein Jahr später Metropoliten) Leontije Radulović sowie örtlichen Lehrer aus der Vojvodina. Von da an organisierten vor allem der 1888 gegründete »Orthodoxe Kirchengesangsverein Gusle« in Mostar die Feiern. *Šola*, Atanasije: Ljudi i događaji u prošlosti Gusala. In: *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938, 17–37, hier 18. P. J. P. Đ. [*Popović*, Patrikije]: Svetosavska proslava u Mostaru. In: Istočnik 2/4 (1890), 85–87. In Trebinje fand die erste Sava-Feier 1889 statt: *S. D. Leotar* [*Davidović*, Stevo N.]: Primjer valjana sveštenika (Riječ dvije iz južne Hercegovine). In: Istočnik 24/3 (1889), 374–377.

259 Pred svetosavske besjede. In: Zora 11/3 (1899), 360 f., hier 360; *Djordjevic*, Mihailo: Mostar. A Serbian cultural center in the 1880s and 1890s. In: Serbian studies 2/7 (1993), 72–85, hier 74 f.

260 *Kaluđerčić*, Stevan: Značaj i postanak svetosavske besjede u nas Srba. In: Bosanska vila 2/1 (1886), 26–28. Kaluđerčić stammte aus Sombor und arbeite seit 1883 in Sarajevo als Lehrer. Spääter verfasste er auch serbische Geschichtslehrbücher und gründete den serbischen Lehrerverband. Vgl. *Berić*: Srbi u Mostaru 137; *Maksimović*, M.: Crkvene borbe i pokreti. In: *Slijepčević*, Pero (Hg.): Napor Bosne i Hercegovine za oslobodjenje i ujedinjenje. Sarajevo 1929, 79–106, hier 85.

ankert waren.[261] Kaluđerčić schrieb, in anderen serbischen Gebieten gebe es die Feier bereits seit Jahrzehnten. Sie sei die Fortführung serbischer Kirchenfeiern, die enorme Bedeutung für die serbische Geschichte gehabt hätten. Er verwies auf die Versammlung im zentralserbischen Dorf Takovo im Jahre 1815, die den Auftakt für den zweiten serbischen Aufstand und damit die Gründung des autonomen Serbiens lieferte. Andere Völker hätten ihren Helden teure Denkmäler errichtet. Mit einer solchen Feier sei das arme serbische Volk jedoch in der Lage, Sava, seinem »verdienstvollsten Mann«, ein geistiges Denkmal zu errichten, dem die Zeit nichts anhaben könne, das man jedes Jahr vervollkommnen, verfestigen und erweitern könne *und* sollte.[262]

Seit Ende der 1880er Jahren fanden in vielen Städten am Morgen des Savatages Gottesdienste in der Kirche statt. Anschließend führte eine Prozession von der Kirche in die Schule, wo der Priester das Gebäude mit heiligem Wasser weihte. Hier segnete er auch gekochten Weizen (*koljivo*), den die Prozessionsteilnehmer miteinander teilten. Danach begann in der Schule, im Gasthaus oder bei einem örtlichen orthodoxen Händler[263] die eigentliche Feier als eine Art »nationale Revue«[264]. Fast immer sang dabei ein Chor zur Eröffnung die Hymne des heiligen Savas. Das Lied war zu Beginn des 19. Jahrhunderts im habsburgischen Ungarn entstanden und glorifizierte Sava als den Schutzpatron der Serbenheit, seiner Schulen und eines vom Banat bis zum Meer reichenden Serbiens.[265] Es folgten Festreden und Vorträge; schließlich auch Lieder, Theaterstücke oder belebte Bilder (*tableaux vivants*), die allesamt nationale Inhalte mit mehr oder minder starken religiösen Bezügen enthielten.[266] Die Sava-Feiern

261 Zur Einwanderung von serbisch-orthodoxen Lehrern aus der Vojvodina: *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 110f. Im Fonds der serbisch-orthodoxen Schulverwaltung Mostar finden sich Anfang der 1880er Jahre zahlreiche Bewerbungen von Lehrerinnen und Lehrern aus der Vojvodina. AHNKŽ, Srpsko-pravoslavna škola Mostar (fortan SPŠM) passim. Darin auch Lehrberichte aus der serbisch-orthodoxen Schule von Mostar, in denen ab 1885 die Heiligen Sava, Vasilije, Lazar etc. sowohl im Fach Religion als auch im Serbischunterricht behandelt wurden.

262 *Kaluđerčić*, Stevan: Značaj i postanak svetosavske besjede u nas Srba. In: Bosanska vila 2/1 (1886), 26–28, hier 27.

263 So beispielsweise in Konjic im Jahre 1889. *Ademović*, N.: Javna Zahvala. In: Sarajevski list 15/12 (25.1./6.2.1889), 4.

264 *Ćorović*: Sveti Sava XI.

265 Die älteste Version der Sava-Hymne »Uskliknimo s ljubavlju [Wir rufen voller Liebe]« stammt nach Angaben von Stevan Dimitrijević aus dem Jahre 1817, ein anderer Autor meinte 1898, sie stamme vom Priester aus Szegedin und sei 1837 erstmals gesungen worden. *Dimitrijević*: Sveti Sava zitiert nach: *Ćorović*: Sveti Sava XI; *Đorđević*, Jovan: Svetosavska pesma. In: Srpski Sion 3/8 (1898), 42f.

266 Vgl. beispielhaft die Programme der Sava-Feiern in den Städten Bosnien-Herzegowinas In: Bosanska vila 5/3 (1888), 78f.; 4/7 (1892), 63f.; Svetosavska svečanost u Sarajevu 1890 god. In: Istočnik 1/4 (1890), 39–43; Artikel über Feiern in Prnjavor und Travnik in: Istočnik 1/8 (1894), 25–29.

entwickelten sich zu Beginn der 1890er Jahre immer stärker zu volksfestartigen Ereignissen mit folkloristisch nationalen Darbietungen. Die kleinen Theateraufführungen und belebten Bilder waren für die Bevölkerung oftmals eine vollkommen neue und unbekannte Form der darstellenden Kunst und erfreuten sich großer Beliebtheit. Prominente orthodoxe Laien und Geistliche reisten aus der weiteren Umgebung an. Auch besuchten Muslime die Feier sowie gerade in der östlichen Herzegowina einige Katholiken. Und selbst ortsansässige habsburgische Zivil- und Militärbeamte nahmen teil – das zeigen die Spendenlisten und Besprechungen der Feiern in der Presse.[267] Sava galt vielen Orthodoxen als prädestiniert, die überkonfessionelle serbische Nation zu propagieren. So dankte etwa der aus Trebinje stammende Lehrer Stevan Delić 1892 überschwänglich den Muslimen für ihre Beteiligung an der Sava-Feier in Čajniče:

> So war die Feier sehr gut besucht und außer vielen angesehenen Ausländern waren auch genügend – im Grunde ziemlich viele Mohammedaner [mohamedanci] anwesend. Mich hat das besonders gefreut, wie auch jedes andere patriotische Herz. So muss es, Bruder, auch in Zukunft sein – wir sind Brüder und als solche sollten wir zusammen stehen, weil ein altes Wort sagt: ›Dem Bruder ist es schwer ohne den Bruder.‹ Ah, Dank euch, Brüder Mohammedaner.[268]

Neben der Verbreitung national-religöser Inhalte war die Akquise von Geld für ebensolche Zwecke eine explizite Aufgabe der Feiern. Die Organisatoren verkauften Eintrittskarten, baten um Spenden und veranstalteten Lotterien, um für den Bau serbischer Schulen oder die Unterstützung mittelloser serbischer Schüler zu sammeln. Die Sakralisierung nationaler Bildung war hierfür ein wichtiges Mittel. So sei es zum Sava-Tag eine Ehre, schrieb Kaluđerčić 1886, selbst »das geringste Opfer auf dem Altar der serbischen Bildung« darzubringen.[269]

Sava wurde zum Symbol der nationalen Aufklärung durch nationale Bildung gemacht. So setzte sich etwa die Belgrader »Gesellschaft des heiligen Sava« seit ihrer Gründung 1886 mit klaren, nationalen Zielen besonders im Kosovo (»Altserbien«) und in Makedonien (»Südserbien«) für serbische Bildungsarbeit ein. Hochrangige Staats- und Kirchenvertretern in Serbien unterstützten die Ge-

267 Beispielsweise spendeten in Konjic am Savatag des Jahres 1888 neben serbisch-orthodoxen Händlern, Geistlichen, Lehrern, Handwerkern, Bauern auch mehrere angesehene Muslime sowie der Bezirksverwalter für den Bau der Grundschule. *Popović-Komadanović*, Patrikije: Iskaz dobrovoljnih priloga u Konjicu. In: Bosanska vila 5/3 (1888), 79. Ähnlich in Mostar und Ljubinje: Iskaz dobrovoljnijeh priloga primljenije o drugoj svetosavskoj besjedi u Mostaru 1888. In: Bosanska vila 6/3 (1888), 94–96; Iskaz dobrovoljnijeh priloga primljenih, o drugoj svetosavskoj besjedi godine 1891. u Ljubinju. In: Bosanska vila 9–10/6 (1891), 157 f. Zur Beschreibung der ersten Sava-Feier in Trebinje 1889 vgl. *S. D. Leotar [Davidović*, Stevo N.]: Primjer valjana sveštenika (Riječ dvije iz južne Hercegovine). In: Istočnik 24/3 (1889), 374–377.

268 *Delić*, Stevan R.: Sveto-savska večer u Čajniču. In: Bosanska vila 4/7 (1892), 61 f., hier 62.

269 *Kaluđerčić*, Stevan: Značaj i postanak svetosavske besjede u nas Srba. In: Bosanska vila 2/1 (1886), 26–28, hier 28.

sellschaft nach Kräften.[270] Ihr erster Vorsitzender, der Literaturhistoriker und spätere Minister sowie Mitbegründer der Radikalen Volkspartei, Svetomir Nikolajević, war es auch, der spätestens ab 1888 plante, eine erste serbische Übersetzung des Korans herauszugeben.[271] Einige Jahre später erschien der Koran auf serbisch, gedruckt in der Staatsdruckerei des Königreiches Serbien, in seiner wohl ersten volkssprachigen Ausgabe auf dem Balkan.[272] Übersetzt hatte ihn der aus der Nähe von Trebinje stammende berühmte Priester und außenpolitische Agent Serbiens Mićo Ljubibratić.[273] Er hatte in den 1860er bis 1870er

270 Vgl. *Vojović*, Mihailo: Predgovor. In: *Ders.* (Hg.): Društvo Svetog Save. Dokumenti 1886–1891. Beograd 1999, 7–14; *Puzović*: Srpska pravoslavna crkva 253; *Adanır*: Die makedonische Frage 106. Mit Verweis auf die Bulgaren, Rumänen und Kroaten, die ähnliche Gesellschaften hätten, forderte der Metropolit von Belgrad Teodosije (Mraović) 1886 alle Geistlichen auf, nach Möglichkeit der Gesellschaft beizutreten. *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 133 – br. 106.

271 Svetomir Nikolajević an Mićo Ljubibratić, 10.2.1888; AHNKŽ, Fond Mićo Ljubibratić (fortan MLj) 1124. Die von der Gesellschaft des Heiligen Sava seit ihrer Gründung 1886 herausgegebene Zeitschrift *Brastvo* (Brüderlichkeit) vertrat über Jahrzehnte auf ihrer Titelseite die Losung: »Der Bruder ist liebenswert, welchen Glauben er auch verehrt [Brat je mio koje vere bio]«.

272 Koran. Preveo Mićo *Ljubibratić* (Hercegovac). Biograd 1895. Nach dem Tod Ljubibratićs im Februar 1889 erhielt seine Frau die Dividenden aus dem Verkauf der Koranübersetzung. AHNKŽ, MLj 1132. Vgl. zu dieser serbischen Koranausgabe, die Ljubibratić aus dem Französischen und/oder dem Russischen übersetzte: *Abdul-Raof*, Hussein: Qur'an translation. Discourse, texture and exegesis. Richmond 2001, 21; *Karić*, Enes: The arabic cultural influence on the Balkans. An outline. In: The American Journal of Islamic Social Sciences 1/20 (2003), 107–120, hier 114 sowie Al-Ḳur'ān. In: Encyclopaedia of Islam. Leiden 2006.

273 Mićo Ljubibratić (-Hercegovac) (1839–1889) stammte aus Ljubovo bei Trebinje aus einer berühmten Priesterfamilie. Er besuchte in Dubrovnik das Gymnasium, wo er auch Italienisch und Französisch lernte. Im Alter von 18 Jahren nahm er an den Aufständen in der östlichen Herzegowina teil, wurde Sekretär des Aufstandsführers Luka Vukalović und floh 1865 mit ihm kurzzeitig nach Russland. Nach seiner Rückkehr nach Belgrad im selben Jahr beauftragte ihn der serbische Premierminister Garašanin mit der Organisation eines Volksaufstandes in der Herzegowina. Nach politischen Unruhen in Belgrad und einem Wandel der serbischen Außenpolitik wurde Ljubibratić 1876 an der habsburgischen Grenze von Österreich verhaftet und in Graz interniert. Er kehrte 1877 nach Belgrad zurück. Bis Anfang der 1880er Jahre bemühte er sich um eine Aussöhnung zwischen serbisch-orthodoxen Bauern und muslimischen Landbesitzern zugunsten eines allgemeinen Aufstandes gegen Habsburg. Nach dem Serbisch-Bulgarischen Krieg 1885/1886 ging er als Kreisleiter in das neu eroberte Pirot, bevor er kurz vor seinem Tod in das Finanzministerium nach Belgrad wechselte. Ljubibratić war geweihter serbisch-orthodoxer Priester, Aufstandsführer (*vojvoda*), Politiker und Übersetzer. Er sprach und schrieb französisch, italienisch, englisch, russisch und serbisch. Seine Person steht beispielhaft für die Vernetzung, Bildung, Erfahrung als auch die politischen Ziele orthodoxer Eliten aus der Herzegowina. Zu seiner Person vgl. seinen im Archiv von Mostar verwahrten Nachlassfonds: AHNKŽ, MLj. Darin u. a. *Kruševac*: Prilozi za proučavanje ustanaka od 1857–1878. Iz Arhiva Vojvode Miće Ljubibratića. Vgl. auch *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 498–501, 629–632; *Hauptmann*, Ferdinand: Internacija hercegovačkog ustaničkog vojvode Miće Ljubibratića u Grazu (Gracu) god. 1876/77. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 14–15/14 (1978), 363–370; *Savić*: Vodič kroz fondove 5 f.; *Leskovac*, Mladen/*Forišković*, Aleksandar/*Popov*, Čedomir u. a. (Hg.): Srpski biografski rečnik. Knj. 5. Novi Sad 2011, 700 f.

Jahren im Auftrag der serbischen Regierung ausdauernd, aber mit schwachem Erfolg versucht, gemeinsame Aufstände von Orthodoxen, Muslimen als auch Katholiken gegen das Osmanische Reich zu organisieren. Offenbar fiel dabei auch dieses Übersetzungsprojekt in den Bereich seiner Bemühungen, sowohl Orthodoxe als auch Muslime in der serbischen Nation zu vereinen.

Das Projekt einer überkonfessionellen serbischen Nation mit dem heiligen Sava als Integrationsfigur, in das man dennoch die Orthodoxie einschmolz, besaß nur kurzzeitig Überzeugungskraft für Muslime und noch weniger für Katholiken. Das gesamte Kulturprogramm der Sava-Feiern – die Theaterstücke,[274] Lieder, die Sava-Hymne und die Festreden – war mit serbischem Nationalismus aufgeladen, in den unübersehbar religiöse Bezüge serbisch-orthodoxer Herkunft eingewebt waren. Konzentrisch um Sava kreisend knüpften die Reden gebetsmühlenartig sakralisierte Kausalketten aus den Taten der heiligen serbischen Fürsten, den Ereignissen der Schlacht auf dem Kosovo und dem darauffolgenden fünfhundertjährigen »türkischen Joch«.[275] In diesen Narrativen war es Sava, der die Serben im 13. Jahrhundert geistig geeint hatte, und sein Bruder Stefan, der Erstgekrönte (*prvovenčani*), habe die Einigung weltlich-politisch vollendet. In den Festreden entwickelten die Vortragenden den Kirchengründer zum wichtigsten prophetischen Heiligen der serbischen Nation und seinen Feiertag zur *slava*-Feier des gesamten serbischen Volkes.[276] Dabei konstruierten, erklärten und verbreiteten Laieneliten, Lehrer und Geistliche aus Savas Person heraus gewissermaßen die gesamte sakrale Geschichte des serbischen Volkes.[277]

Obwohl Geistliche an den Sava-Feiern teilnahmen, spielten sie oft nur eine instrumentalisierte Nebenrolle. Die nationale Veranstaltung mit religiösem Gehalt war in den Städten zumeist in Laienhand. Die orthodoxe Kirchenleitung erkannte erst nach einigen Jahren das vergemeinschaftende Potential der Feiern. Aus der Wahrnehmung des Rückstandes gegenüber Laien bemühten sich die

274 Beispielsweise führten herzegowinische Laientheatergruppen das Stück »Kreuz und Krone« von Jovan Subotić wiederholt auf. Darin wurde die Krönung von Savas Bruder, Stefan II. Nemanjić *Prvovenčani* (»dem Erstgekrönten«), thematisiert. *Subotić*, Jovan: Krst i kruna. Obraz iz prošlosti srbske u IV slike. Novi Sad 1870.

275 Beispiele hierfür: *Parežanin*, Vid: Svetosavska proslava u srpsko-pravoslavnom bogoslovskom zavodu u Reljevu 1892. god. In: Istočnik 1/6 (1892), 38–42, hier 38. Vidak Parežanin, geboren 1869, war 1892 Seminarist in Reljevo und spätestens ab 1903 Priester in der östlich von Trebinje gelegenen Gemeinde Korjeniće-Lastva. Er wurde Anfang August 1914 als einer der ersten orthodoxen Geistlichen der Eparchie Zahumlje-Herzegowina vom österreichisch-ungarischen Militär gehängt.

276 *Delić*, Stevan R.: Sveto-savska večer u Čajniču. In: Bosanska vila 4/7 (1892), 61 f.; - *Popović*, Marko S.: Na dan sv. Save. In: Istočnik 1/9 (1895), 29 f.

277 Svetosavska svečanost u Sarajevu 1890 god. In: Istočnik 1/4 (1890), 39–43 sowie die Rede auf der Sava-Feier in Ljubuški im Jahre 1892: *Grgurević*, Jovan: Sv. Savo, prvi arhijepiskop srpski. Sa kratkim pregledom istorije srpske crkve do XII. vijeka. In: Istočnik 2/6 (1892), 61–65.

Bischöfe, das Fest religiöser und kirchlicher zu begehen. Für die Herzegowina griff Metropolit Serafim 1890 im ersten Jahr seines Episkopats den Feiertag des Kirchengründers in einem Rundschreiben an die Geistlichkeit und die Gemeinden auf.[278] Er kopierte das zwei Jahre zuvor erlassene Rundschreiben des Sarajevoer Metropoliten, ohne von der Vorlage abzuweichen.[279] Für Serafim war Sava Beleg und Symbol dafür, dass der orthodoxe Glaube über die Jahrhunderte mit dem serbischen Volk und seinen volkstümlichen Sitten verschmolzen sei, dass »die Orthodoxie Inbegriff und Ausdruck des Serbentums und das Serbentum wiederum der Orthodoxie« geworden sei.[280] Was in einigen Städten seiner Eparchie bereits üblich war, empfahl er nun allen Geistlichen und Kirchgemeinden: Auch auf dem Land sollte der Sava-Kult verbreitet werden: »Wo es eine Kirche gibt, dort feiere man an diesem Tag […] einen Gottesdienst für den Heiligen Sava«.[281] Als Standard legte er eine Prozession ausgehend von der Kirche und – »so vorhanden« – in die Schule fest, eine kleine Wasserweihe der Schule und des Volkes sowie die Segnung von gekochtem Getreide (*pana(h)ija*, *koljivo, varivo*). Dabei schloss der Bischof die Beteiligung von Laien in Form einer, wie er schrieb, »angemessenen Rede eines Lehrers oder Kirchenvorstandes«[282] mit in die Choreographie der Feier ein. Das Ganze sollte jedoch rituell als ein Festgottesdienst mit Prozession, Wasserweihe und Segnungen begangen werden, bei dem Geistliche die Hauptrolle spielten.

Der Sava-Tag erlangte dennoch bis Ende des 19. Jahrhunderts auf den Dörfern der Herzegowina keine Bedeutung. Fanden in den 1890er Jahren in beinahe allen kleinstädtischen Gemeinden Sava-Feiern als nationalkulturelle Festivitäten statt, gibt es bis in die 1910er Jahre keine Belege für solche Feiern in Landgemeinden.[283] Danach gab es Sava-Feiern nur in den nordöstlichen Regionen, wo Familien lebten, die ihn als Patron ihrer *slava* oder *preslava* feierten.[284] In einigen Orten hielt man Gottesdienste ab, die jedoch keine größere Bedeutung

278 Okružnica prečasnom sveštenstvu i srpsko-pravoslavnim opštinama Naše Bogom hranime Hercegovačko-Zahumske Eparhije, Arhijepiskop Mitropolit Hercegovačko-zahumski Serafim Perović, 6.1.1890. In: Istočnik 2/4 (1890), 51–54.

279 Naredba svemu sveštenstvu i opštinama, Metropolit Đorđe Nikolajević 1.1.1888. In: Istočnik 1/3 (1889), 14 f.

280 Okružnica prečasnom sveštenstvu i srpsko-pravoslavnim opštinama, 6.1.1890. In: Istočnik 2/4 (1890), 51–54, hier 53.

281 Ebd. 54.

282 Ebd.

283 Der serbische Ethnologe und Schriftsteller Milan Đ. Milićević schrieb 1867 über das Leben der serbischen Bauern, der Savatag besitze für sie keine große Bedeutung. Lediglich seitdem der Heilige Schulpatron sei, würden viele Gemeinden den Tag ähnlich der *slava*-Feiern begehen. *Milićević*, Milan Đ.: Život Srba seljaka. In: Glasnik Srpskog Učenog Društva 5/22 (1867), 79–208, hier 129. 1912 organisierte die Kirchgemeinden von Samobor und Gacko erstmals Sava-Feiern mit nationalem Kulturprogramm. *Slijepčević*: Samobor 39.

284 *Dimitrijević*: Sveti Sava 36 f.

besaßen.[285] Daher erwähnte man es in Artikeln als erstaunlich und erfreulich, wenn orthodoxe Bauern an den Sava-Feiern teilnahmen – beinahe mit der gleichen Genugtuung, die Muslime auf den Feiern wecken konnten.[286]

Generell schien sich das Mobilisierungspotential der Feiern zum Ende der 1890er Jahre abzuschwächen. Die Feier war jedoch zu dieser Zeit bereits als nationales und kulturelles Ereignis fest in die (klein-)städtischen konfessionellen Öffentlichkeiten integriert. In Zeitungen und Zeitschriften nehmen Ende der 1890er Jahre die Meldungen zu solchen Feiern nur noch wenig Raum ein, was aber wohl an ihrem geringeren Nachrichtenwert lag. Auch verengte sich die Bedeutung der national-religiösen Feier zunehmend auf die lokale orthodoxe Kirchgemeinde. Die Teilnahme von Muslimen und wenigen Katholiken Ende der 1880er und Anfang der 1890er Jahre verschwand damit beinahe vollständig.

Seit Ende der 1880er Jahre nahm die Prägung des orthodoxen konfessionellen Raumes mit Sava stetig zu. Wie bereits beschrieben, weihte die Eparchie einige neugebaute Kirchen seinem Patronat. Kirchgemeindliche Einrichtungen erhielten seinen Namen[287] und orthodoxe Geistliche nannten ihn immer wieder den Schutzherren (*pokrovitelj*) der Herzegowina und das Land selbst serbisierend die »Vojvodina des heiligen Sava«.[288] Obwohl nur zwei, drei Kirchen der Eparchie unter dem Patronat Savas standen, trug ein Großteil der in den 1880er bis 1900er Jahren angefertigten Kirchensiegel sein Konterfei. 1905 legte das neue Kirchenstatut zudem landesweit fest, dass jede Kirchgemeinde ihr Siegel mit dem Bild Savas zu versehen hatte, womit der Kirchenvater noch mehr zum Emblem jeglicher serbisch-orthodoxer Kirchenorganisation wurde.[289]

Die Sava-Feiern machten in den Städten erstmals eine serbische nationale Gemeinschaft öffentlich sichtbar, zu der sich gerade in der östlichen Herzegowina anfangs auch Muslime und sogar einige Katholiken zugehörig fühlten. Wie auch an den Hauspatrons-Feiern, der *slava*, trieb die gebildete Geistlichkeit an der Figur und am Feiertag des heiligen Sava eine Konfessionalisierung voran und versuchte ihre Rolle und die des kirchlichen Raumes zu stärken, den Kanon religiöser Handlungen zu standardisieren und die Kirchenorganisation zu hier-

285 Luka Grđić-Bjelokosić beschrieb Ende der 1890er Jahre für die Orthodoxen der Herzegowina ganze 19 volkstümliche religiöse Feiertage. Den Savatag erwähnte er nicht als solchen, sondern lediglich, dass in einigen herzegowinischen Landgemeinden Gottesdienste an diesem Tag stattfänden. *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 92–121, 131.

286 Vgl. dazu die Artikel: *B.*: Proslava sv. Save u Sarajevu i Reljevu. In: Srpski sveštenik 2/1 (1912), 20; *N. Č. P.*: Svetosavska proslava u Čajniču. In: Istočnik 4–5/5 (1891), 197–199.

287 So plante die Mostarer Gemeinde 1890 den Bau eines Heilig-Sava-Hauses, das jedoch nicht genehmigt wurde. 1904 gelang es der Konjicer Gemeinde, ihr Gemeindehaus nach ihm zu benennen. GFM an LR, 28.2.1890; ABH, ZMF PrBH 111/1890; LR an GFM, 6.3.1890; ZMF PrBH 141/1890. Zu Konjic: Bestätigung des Kirchengerichts der Eparchie ZH, Protojerej S. Bukvić, über den Dienst von Marko S. Popović, 2./15.6.1936; AHNKŽ, ZHM 1082/1936.

288 Vgl. u. a. *Dimitrijević*: Sveti Sava 33.

289 Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 141 § 11.











Abb. 3: Beispiele von Kirchensiegeln der Herzegowina: Siegel des Protopresbyterates Trebinje, des Gemeindeamtes Lastva-Korjenići, des Eparchialen Verwaltungs- und Schulrates, der -Kirchen- und Schulgemeinde in Mostar und des Kirchengesangsvereins in Foča (v. l. n. r.). Ein Siegel bezeichnet Sava zudem als Schutzpatron (*pokrovitelj*) der Herzegowina.

archisieren. Besonders an der Sava-Feier wurde dabei die Nation auch als Katalysator von Konfessionalisierung deutlich.

Serbisch-orthodoxe aktive Laien, Geistliche und Lehrer konnten einen Großteil ihrer Ideen mittels der Figur von Sava verbreiten, der dabei historisiert, serbisiert als auch verchristlicht wurde: über serbisch-orthodoxe Schulen und Vereine, zu deren Schutzpatron Sava erkoren war; über Theaterstücke, Festreden, Lieder, Gedichte und mittels zahlloser Publikationen aus dem Patriarchat von Sremski Karlovci sowie aus Serbien.[290] Eine solche Verchristlichung und Nationalisierung der Heiligenperson fand fast ausschließlich im städtischen Raum statt. Auf dem Land gewann der Kult des hl. Sava, vermittelt durch wenige Schulen und Geistliche, erst ab der Jahrhundertwende eine gewisse Bedeutung. Die Stärkung seiner religiösen Bedeutung führte hier jedoch weniger dazu, dass er

290 Z. B. *Vučković*, Jovan: Sveti Sava, arhiepiskop srpski i prosvjetitelj. Čitanka za srpski narod. Novi Sad 1902; *Milićević*, Milan Đ.: Stefan Nemanja i sveti Sava. Beograd 1913; *Mijatović*, Stanoje: Sveti Sava u narodnim pričama. Novi Sad 1913 (Knjige za narod 148).

als christlicher Heiliger gedacht wurde. Vorstellungen von barmherzigen, milden und weisen christlichen Heiligen waren für orthodoxe Bauern in einem rauen Lebensumfeld weitgehend unverständlich. Aus ihrer Erfahrung war wahre Macht undurchsichtig, willkürlich und mit großen Emotionen verbunden.

Frauen, Priester und die kirchlichen Normen

Experten religiöser Organisationen streben danach, das religiöse Alltagsleben ihrer Gläubigen in seinen Formen und Inhalten zu beeinflussen. Die Argumentationen für Reformen der Praktiken und Vorstellungen setzen dabei stets an jenen Punkten des Alltags an, die zum einen Erfolg versprechend erscheinen und zum anderen als reformbedürftig begriffen werden. Die kritisierten Punkte verweisen daher auf die Bezugspunkte intendierten Wandels seitens der Geistlichen als auch auf diejenigen Stellen der Interaktion im religiösen Feld, deren Reform den Geistlichen als möglich erschien. Zudem lassen sich aus den Soll-Zuständen der Reformagenden häufig die abweichenden Ist-Zustände des religiösen Alltags rekonstruieren.

Wiederkehrende Ansatzpunkte von geistlicher Kritik waren die religiösen Feierpraktiken und insbesondere jene der Frauen. Frauen spielten für Priester in der Glaubensgemeinschaft eher eine Nebenrolle und waren für sie dennoch von ›strategischer‹ Bedeutung: Einerseits musste die Eparchialleitung in den 1880er Jahren einige Priester darauf aufmerksam machen, dass Frauen bei der Angabe der gemeindlichen Seelenzahlen mit einzurechnen seien,[291] wohl auch da landläufig kein Unterschied zwischen den Worten *Mensch* und *Mann* (*čovjek*) bestand. Dabei hatten Frauen auch eine erhebliche materielle Bedeutung für Geistliche, da wohl die meisten Kleinspenden in den Klöstern und Kirchen von Frauen stammten.[292]Andererseits versuchten Geistliche gerade das kulturelle und religiöse Handeln von Frauen zu beeinflussen, da Priester und romantische Nationalisierer Frauen die Schlüsselposition in der Weitergabe kultureller Werte und Normen zusprachen. So kritisierte 1890 Bischof Serafim im Anhang zu den Festlegungen der kanonischen Feiertage der Eparchie, dass »viele Orthodoxe und gerade Frauen« häufig unbedeutende und unkanonische Heiligen-

291 Bischof Serafim an PP Trebinje, 13.10.1889; AHNKŽ, SPPUT 225/1889 k. 1888–1896. Es war unter osmanischer Verwaltung allgemein üblich nur die Zahl der männlichen Mitglieder je Haushalt zu verzeichnen. So gaben wiederholt bis Ende des 19. Jahrhunderts Priester nur die Zahl der männlichen Seelen ihrer Gemeinden an. Vgl. die osmanische Bevölkerungsstatistik der Herzegowina aus den 1850er Jahren, zitiert nach: *Dučić*: Opyt statističeskago opisanija 485 f.

292 Vgl. beispielsweise die explizite Erwähnung von Spenden von Herzegowinerinnen und Bosnierinnen für das Kloster Žitomislić: *Đuković*, Vasa M.: Iz Blagaja u Žitomislić (Crtica s puta). In: Istočnik 9–10/4 (1890), 363–367.

feiertage begingen, »indem sie nicht arbeiten und die Zeit in Faulheit verbringen«.[293] Als nichtkanonisierte Feiertage waren vor allem Feuerheilige gemeint, von denen nur der Eliastag ein normierter Feiertag der Serbisch-Orthodoxen Kirche war. Gerade für Frauen besaßen jedoch die Tage des hl. Prokopije und der hl. Marina (*Ognjena Marija*) große Bedeutung, da ihnen Einfluss auf die weibliche Fruchtbarkeit und den Schutz von Kindern beigemessen wurde.[294] Das Ausklammern gerade dieser Tage aus dem verbindlichen Festtagskalender verdeutlichte somit auch eine von Männern betriebene genderspezifische Strukturierung religiöser Inhalte. Die Kirchenhierarchie gewichtete die religiösen Symbole der patriarchalen Kultur stärker als diejenigen, die vorrangig für Frauen Bedeutung besaßen.[295] Bischof Serafims Erinnerung an den gesetzten Standard verhallte bei den Gläubigen jedoch meist ungehört und unbeachtet. So verboten die Protopresbyterate ihren zugehörigen Priestern auch in den Folgejahren wiederholt, die Kirchenglocken an nicht anerkannten Feiertagen zu läuten, was offensichtlich üblich war.[296] Patrikije Popović, Metropolitandiakon und Mitglied des Kirchengerichts in Mostar, erneuerte neunzehn Jahre später die Forderung, kirchliche Feiertage einzuhalten. Wie schon Serafim 1890, erklärte Popović der Geistlichkeit im Jahre 1909, es sei nicht nur keine Sünde, an den aufgeführten Feiertagen zu arbeiten, sondern gar eine zusätzliche Sünde, an nichtkanonisierten Feiertagen die Arbeit niederzulegen. Dabei zielte auch diese vertrackte Argumentation explizit auf die religiöse Praxis von Frauen. Die Priester sollten den Gläubigen am Ende von Gottesdiensten ins Gewissen reden, wenn sie von bevorstehenden unkanonischen Feiern wüssten:

293 Rundschreiben des Metropoliten Serafim an die gesamte Geistlichkeit der Eparchie ZH, 23.2.1890. AHNKŽ, SPPUT o. S. 1890, k. 1884–1924. Abgedruckt auch in: Istočnik 3/4 (1890), 102 f.

Bischof Serafims Ausführungen erinnern stark an jene Vuk Vrčevićs von 1870, der ebenso die exzessiven außerkirchlichen Feiertagspraktiken von orthodoxen Gläubigen kritisiert hatte, ohne jedoch Frauen zu thematisieren: »Eine der hauptsächlichsten Unglücke für das hiesige Volk ist es, dass es außer dem Sonntag und den gesetzlichen Feiertagen noch über 80 andere Heilige feiert, an denen es unsere Kirche erlaubt, zu arbeiten (wie z. B. zum hl. Prokopije, Pantaleon, Marina, Charalampos, Kyriakos und Julita [Kilik i Ulik] und ähnlichen). Wenn das Volk an diesen Tagen in die Kirche gehen würde, könnte man ihm verzeihen, aber das tut es nicht, sondern es liegt den ganzen Tag ohne Arbeit herum, weswegen man diesen schädlichen Brauch keine Frömmigkeit zuschreiben kann, sondern nur Blindheit und Faulheit.« *Vrčević*: Red, običaji 44.

294 Vgl. *Kulišić* & *Petrović* u. a.: Srpski mitološki rečnik 330, 373. Zu religiösen Riten in Südosteuropa, die von Frauen vor allem im Frühjahr und Sommer gefeiert wurden: *Puchner*, Walter: Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums. Wien u. a. 2009, 151–175, 153 f.

295 Dabei waren auch im Feiertagskalender der Eparchie Dabar-Bosna von 1868 die Feiertage von Prokopije, Panteleon und Marina keine verbindlichen Feiertage gewesen. *Radosavljević*, Nedeljko (Hg.): Građa za istoriju Sarajevske (Dabrobosanske) mitropolije 1836–1878. Beograd 2007, 142–144.

296 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Kloster Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1900–1903.

> Wenn in der kommenden Woche ein solcher Tag ist, den das Volk und *besonders die Frauenwelt* aus Unwissen, aus Aberglauben oder aus welchem Grund auch immer durch Nichtstun feiert, ist es nötig, das Volk besonders zu ermahnen, dass an diesen Tagen ein Entsagen von der Arbeit schlichte Faulheit ist und somit eine Todsünde.[297]

Die Kirchenhierarchie versuchte den Druck auf die Gläubigen dahingehend zu erhöhen, indem sie Abweichungen rhetorisch in die Nähe von Todsünden rückte. Erscheint dieses Mittel zunächst drastisch, so war es dennoch eine der wenigen Möglichkeiten die Gläubigen zu lenken, denn für diesen Bereich standen der Kirche wenige bis gar keine Sanktionsmittel zur Verfügung standen. Außerdem galten Frauen besonders für religiöse Experten durch ihre vermeintlich stärkere Emotionalität in vielerlei Hinsicht als leichter vom ›rechten Weg‹ abzubringen. Obwohl die Zahl der Konversion von Frauen jene von Männern um mehr als das Zehnfache überstieg, lagen die öffentlichen Skandalisierungen und Mobilisierungen bei Konversionen von Frauen und Mädchen in der gesamten habsburgischen Zeit auch darin begründet, dass die patriarchal strukturierten und bestimmten Glaubensgemeinschaften Konversionen von Frauen stets der ›weiblichen Schwäche‹, der psychologischen List und dem physischen Zwang seitens anderer Glaubensgemeinschaften anlasteten.

Seit Jahrhunderten bemühte sich die hohe Verwaltung der Serbisch-Orthodoxen Kirche auch gegen unzählige und vielfältige unkanonische, vorrangig magische Religionspraktiken der Gläubigen vorzugehen.[298] Die Bemühungen waren jeweils unterschiedlich intensiv, aber meist gleichbleibend erfolglos. Un-

297 Metropolitandiakon und Kirchengerichtsmitglied Patrikije Popović für den Metropoliten an die gesamte Geistlichkeit der Eparchie ZH, 1.7.1909; AHNKŽ, SPPUT o.S. [1909] k. 1884–1924; meine Hervorhebung.

298 *Magisch* im Unterschied zu *kultisch* verstehe ich mit Max Weber als idealtypisch unterschiedliche Ausprägung religiösen Handelns. Magie oder Zauberei versucht Dämonen zu zwingen, wobei Kultus durch Verehrung versucht, Götter zu beeinflussen. Häufig geht die Unterscheidung zwischen Zauberei und Kultus mit jener von Zauberern und Priestern einher. »Der Gegensatz ist durch eine gleitende Skala von Übergängen überbrückt, aber in seinen reinen Typen eindeutig […].« Weber betont dabei, dass das Priestertum zahlreicher Religionen »magische Qualifikation« mit einschließt. Dabei setzt er Kultus und Religion mitunter gleich. *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 335.

Émile Durkheim unterschied *Magie* von *Religion*. Vor allem sah er den Unterschied darin, dass Magie nicht wie Religion eine Glaubensgemeinschaft, eine Kirche forme. Magie habe wie Religion Mythen und Dogmen, sei jedoch »unterentwickelter, weil sie technische und nutzbringende Ziele verfolgt«. Durkheim machte eine klare Feindschaft zwischen Religion und Magie aus: »Die Magie sieht eine Art Berufsvergnügen darin, die heiligen Dinge zu entweihen; in ihren Riten tut sie das Gegenteil von den religiösen Zeremonien.« *Durkheim*: Formen religiösen Lebens 69 f. Dabei scheint es selbst idealtypisch schwierig, die Kausalitäten und Finalitäten von Riten mit Transzendenzbezug klar auszumachen. Ich verstehe Kult und Magie als idealtypisch geschiedene Formen von Religion, welche realtypisch häufig gemeinsam in religiösen Handlungen und Haltungen auftreten.

ter den bekämpften Formen befanden sich unterschiedliche Ausprägungen von Wahrsagerei (*gatanje*, *vraćanje*), Beschwörungen (*bajanje*), die Verwendung von Amuletten (*[h]amajlije*), magischen Schriftformeln (*zapisi*) oder der Handel mit anderen Heilsgütern wie heiligem Salz oder Wasser.[299] Orthodoxe Priester waren dabei tief involviert in ein komplexes und Religionsgrenzen mühelos überschreitendes Angebots- und Nachfragesystem nach Heilsgütern und -dienstleistungen. Dazu zwang sie zum einen materielle Not. Zum anderen lag dies in den schwachen hierarchischen Kirchenstrukturen sowie den geringen Kenntnissen der Priester über orthodoxe religiöse Standards begründet. So hatten Priester und Laien selten das Gefühl, Normen zu verletzen, wenn sie sie kaum kannten. Auch existierte starke Konkurrenz zwischen religiösen Experten der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften, wer wem welche Handlungen und Güter verkaufte. Bei schweren Krankheiten oder wenn Familienangehörige von vermeintlichen Dämonen, bösen Blicken oder Geistern, Teufeln oder ähnlichen dunklen Mächten besessen waren, riefen die Menschen oft nacheinander orthodoxe Priester, Franziskanerpater, muslimische Hodžas und Imame um Hilfe. So waren unter orthodoxen Priestern zahlreiche Praktiken verbreitet, die von keiner monotheistischen Religionslehre, erst recht nicht von der orthodoxen Theologie, gedeckt waren. Diese speisten sich meist aus einem Amalgam verschiedener vorchristlicher, balkanischer und mediterraner Kontexte, die nur äußerst oberflächlich formell christianisiert waren. Meist wurde jedoch ihre Herkunft diskursiv konfessionalisiert, selbst wenn andere Glaubensgemeinschaften die Praktiken ebenso anwandten.

Beispielhaft deutlich wird dies etwa an dem in vielen Teilen Europas verbreiteten, palyndromartigen Sator-Quadrat (*sator-arepo-tenet-opera-rotas*), das in der Herzegowina unter orthodoxen Priestern in kyrillischen Varianten weit verbreitet war. Von allen Seiten, ob von links, oben, unten oder rechts, las man dasselbe. Parallel dazu gab es auch lateinische von katholischen Geistlichen benutzte sowie arabische Varianten, die muslimische religiöse Experten anwendeten. In seiner slawisierten Variante ergab das Buchstabenquadrat dabei kaum Sinn. Unter Orthodoxen kursierte es meist als:

299 Grđić-Bjelokosić widmete verschiedenen Formen sogenannten Aberglaubens und der Wahrsagerei über 40 von 130 Seiten seines zweiten Bandes über volkstümliche Riten in der östlichen Herzegowina. *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu. Weitere von ihm auf deutsch auch als »Zauberei« und »Aberglauben« bezeichnete magische Praktiken vor der Verheiratung, der Geburt der Kinder, bei Todesfällen und Krankheiten: *Grgjić-Bjelokosić*: Volksglaube und Volksbräuche; *Ders.*: Amajlije i zapisi. In: Bosanska vila 2/27 (1912), 29. Ausführlich zu zahlreichen religionsübergreifenden Formen von Weissagungen und magischen Handlungen: *Lilek*: Vjerske starine iz BiH 631–674; *Glik [Glück]*, Leopold: Hamajlije i zapisi u narodnjem ljekarstvu Bosne i Hercegovine. In: GZMBH 1/2 (1890), 45–55.

Ш	А	Т	О	Р
А	Р	Е	П	О
Т	Е	Н	Е	Т
О	П	Е	Р	А
Р	О	Т	А	Ш

Es galt als Mittel gegen Kopfschmerzen oder Tollwut. Nicht nur Priester ritzten es auf die Rinde von frischem Brot, das die Kranken in aller Frühe essen sollten.[300] Laut Vuk Vrčević kannten um 1870 alle orthodoxen Priester der Herzegowina das Zeichen. Einige meinten, es stamme aus dem Altgriechischen, andere, es sei ein »salomonisches Geheimnis«. Vrčević selbst war der Ansicht, es handle sich um eine wundersame Erfindung irgendwo aus Montenegro, der Herzegowina oder der Boka Kotorska. Weder Vrčević noch andere Geistliche verwunderte dabei, dass Priester aller Couleur Zeichen wie diese auf Brotrinden ritzten oder sie auf Arme und Beine von unterschiedlichen Gläubigen schrieben.[301]

In der Kommunikation zwischen Priestern spielten diese außerhalb des religiösen Kanons stehenden Vorstellungen und Praktiken eine anhaltend wichtige Rolle. So vereinbarten orthodoxe Geistliche seit den späten 1880er Jahren wiederholt auf ihren Zusammenkünften, gegen unkanonische Praktiken vorzugehen. Ihnen war jedoch bewusst, dass dafür lediglich die Mittel ständiger Ermahnungen und Unterweisungen der Gläubigen zu Verfügung standen.[302] Die Erzpriester der Protopresbyterate hofften, mit einer Mischung aus Bildung und Drohung die Beteiligung der Priester an diesen Praktiken zu unterbinden. Ein zusätzlicher wirksamer Schritt war sicherlich auch die Einführung einer fes-

300 Zur Verbreitung, den Deutungen sowie den lateinischen, slawisch-kyrillischen und muslimisch-arabischen Varianten des Sator-Quadrats: *Glück*, Leopold: Die Volksbehandlung der Tollwuth in Bosnien und der Hercegovina. In: WMBH 3 (1895), 539–551, hier 540–543.

301 Über die Anwendung der sog. Sator-Quadrate: *Vrčević*: Red, običaji 44 f.; *Milićević*: Život Srba seljaka 173 f. Der Lehrer und Priesteranwärter Marko S. Popović fand die Formel in Foča in den Unterlagen eines Geistlichen mit dem Hinweis, es sei ein Mittel gegen Bisse von tollwütigen Hunden. *Ders.*: Srpske starine. In: Istočnik 9/8 (1894), 347–353, hier 351.

302 Vgl. beispielsweise die Protokolle der Priestersitzungen des PP Trebinje, u. a. vom 14.1.1889. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 240 sowie vom 30.10.1895; AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896

ten Priesterbesoldung im Jahre 1905, die im Gefolge des Autonomiestatuts der Serbisch-Orthodoxen Kirche im Lande beschlossen wurde. Das Angebot und die Nachfrage seitens religiöser Experten anderer Glaubensgemeinschaften und freier Experten – wiederum zumeist wahrsagende und beschwörende Frauen – blieb jedoch weitgehend bestehen und stützte die Persistenz nicht standardisierter religiöser Praktiken und Vorstellungen.

Zusammenfassung

Religiöses Alltagsleben ist als Teil kulturellen Denkens und Handelns in seinen Entwicklungen eng mit den Bereichen Politik und Wirtschaft verbunden. In den dreieinhalb Jahrzehnten österreichisch-ungarischer Herrschaft bis zum Ersten Weltkrieg änderten sich für serbisch-orthodoxe Gläubige unzählige gesellschaftliche Bedingungen und Strukturen. Staat und Kirche bauten in dieser Zeit deutlich wirkungsvollere hierarchische Strukturen auf und konnten ihre Intentionen gegenüber der Bevölkerung wirkungsvoller durchsetzen. Besonders in den Städten kam es zu starker wirtschaftlicher Entwicklung. Hier differenzierte sich die Bevölkerung deutlich. Die wirtschaftlichen Eliten der Glaubensgemeinschaften vergrößerten in dieser Zeit ihren gesellschaftlichen Einfluss und forderten seit den 1890er Jahren auch vehement Kompetenzen innerhalb von Kirche und Staat. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts setzten sie einen erheblichen Teil ihrer Forderungen auch durch – im kirchlichen Bereich mit dem Autonomiestatut von 1905, mit der Gründung von ethno-konfessionellen Vereinen und Organisationen sowie ab 1910 als Abgeordnete im Bosnischen Landtag. Die Landbevölkerung sah diesen Entwicklungen zu großen Teilen passiv zu. Eine effizienter durchgesetzte Steuerpflicht, der zunehmende Wandel der Bodenbesitzverhältnisse sowie größere Ein- und Ausfuhren landwirtschaftlicher Produkte führten zu einer beschleunigten Entwicklung und räumlichen Verbreitung geldbasierter Wirtschaftsbeziehungen. In diesem Zusammenhang stieg auch die Verschuldung der Familien auf dem Lande. Obwohl die Auflösung komplexer Familienstrukturen auch schon für frühere Zeiten konstatiert wurde,[303] beschleunigten sich diese Prozesse damit. Begleitet wurden diese Entwicklungen sowohl von einer höheren sozialen Mobilität, durch Auswanderung und die Verbreitung von Schulbildung als auch durch die Verbreitung bis dato unbekannter Lebensweisen, etwa über den Militärdienst.[304] Daher erscheint auch der Wandel von Einstellungen unter der Landbevölkerung als ein

303 Vgl. *pars pro toto*: *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 137–146.

304 *Vucinich*, Wayne: A Zadruga in Bileća Rudine. In: *Byrnes*, Robert Francis (Hg.): Communal families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and essays in his -honor. Notre Dame 1976, 162–186, hier 180–183.

wichtiger Faktor sozialen Wandels, wodurch etwa auch das Leben in komplexen kollektiv wirtschaftenden Familien zunehmend als ›unmodern‹ galt.[305] Die sich verkleinernden und verringernden komplexen Familien und die zunehmende Zahl von Kernfamilien (*inokoštine*) wirkten sich stark auf den religiösen Wandel im Alltag aus.

Der Wandel alltagsreligiösen Lebens betraf verschiedene Ebenen. Zwischen 1878 und 1914 veränderten sich *erstens* die Orte und Zeiten, an denen religiöses Leben sich in Riten offenbarte, *zweitens* die sich dabei formierenden Kollektive, *drittens* die hierarchisierte Rollenverteilung sowie *viertens* und nicht zuletzt die immanenten und transzendenten Bezüge der Riten.

Orte, Zeiten und immanente Bezüge von religiösen Feiern sind eng miteinander verbunden. Serbisch-orthodoxe Gläubige begingen religiöse Feiern an den Orten, die für sie in Beziehung zu den gefeierten immanenten Bezugsobjekten standen. Der traditionell wichtigste reale Erinnerungs- und Kult-*Ort* religiösen Lebens war das Haus der Familie. Hier zelebrierten die Menschen Ahnen- und Fruchtbarkeitskulte, welche sich immanent auf die sakralisierte Familie bezogen. Diese Feiern fanden zeitlich überwiegend in der Winterhälfte statt. In ihnen verehrte man im Grunde chthonische Gottheiten, denen man Macht über die Fruchtbarkeit und die Welt der Ahnen zuschrieb. Besonders auf dem Land gab es außerdem Feiern der Dorf- oder regionalen Gemeinschaften, die häufig an exponierten Orten der natürlichen Umwelt – auf Berggipfeln, an Quellen oder Bächen – begangen wurden. Diese Feiern fanden meist in der Sommerhälfte des Jahres zwischen dem Georgs- und dem Dimitriostag statt. Die Kirche als Ort religiösen Lebens hatte für die orthodoxe Bevölkerung vor allem zu Patronatsfeiern von Kirchen Bedeutung. Dabei standen die Dorfkirchen meist unter Hauspatronaten wichtiger, alteingesessener Familien. In einer unvergleichlich intensiven Phase des Kirchenbaus der 1880er bis 1910er Jahre gewann der heilige Ort *Kirche* allein schon zahlenmäßig an Bedeutung, auf den wiederum die kirchliche Regionalverwaltung und die Geistlichkeit Einfluss geltend machen konnte. Behielten religiöse Feiern in den Häusern der Familien ihre Bedeutung, verloren Feiern unter freiem Himmel fernab von Kirchengebäuden und Priestern im neuen Jahrhundert zunehmend an Bedeutung und Häufigkeit. Der Ausbau kirchlicher Strukturen und die Anweisungen an die Priester, Feiern unter freiem Himmel in die Kirchen zu verlegen, zeigte besonders auf dem Land Wirkung.[306] In den Städten wurden religiöse Feiern zudem zunehmend optisch und akustisch in der multireligiösen Öffentlichkeit ze-

305 *Mosely*: The distribution of the zadruga 65 f.

306 Beispielsweise legte der Punkt 9 von 20 im veröffentlichten Protokoll der Priestersitzung des Protopresbyterates Trebinje vom 14.1.1890 fest, dass geistliche Handlungen der Priester, außer an Kranken, nicht mehr in den Häusern der Familien, sondern nur noch in Kirchen durchzuführen seien. Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 240. In -

lebriert und unter die Leitung von Priestern gestellt – etwa durch Prozessionen, Glockengeläut und Kanonenschüsse.

Auch die gemeinsam religiös feiernden *Kollektive* veränderten sich. Zum einen gewann die lokale Kirchgemeinde als reales religiöses Kollektiv an Bedeutung. Stammten in den 1880er Jahren gemeinsam feiernde Menschen vorrangig aus demselben familiären und nachbarschaftlichen Kontexten, entwickelten sich die Feiergemeinschaften durch die Stärkung der Kirche als Ort religiöser Feiern vermehrt in Richtung auf kirchgemeindliche Kollektive. Verstärkt wurde diese Entwicklung in den 1890er Jahren auch durch die politische Mobilisierung (klein-)städtischer Kirchgemeinden. Zum anderen wurde die imaginierte religiöse Gemeinschaft konfessionalisiert und ethnisiert/nationalisiert, das heisst, man wähnte sich während einer kirchlichen Feier zunehmd in der Gemeinschaft aller serbisch-orthodoxen Christen. Da sich Nicht-Orthodoxe davon teils ausgeschlossen fühlten, verloren feiernde Kollektive zunehmend an religiöser Mischung. In den Reformintentionen der Geistlichkeit als auch aktiver Laien (in Kirchgemeinden und Vereinen) lag um die Jahrhundertwende auch die Stärkung der Vorstellung einer gemeinsam feiernden *nationalen* Gemeinschaft. Reden, Prozessionen, Schulunterricht, Lieder und Fahnen machten diese Umdeutungen nicht nur in den Städten für viele wahrnehmbar. Neben die Familie als ursprünglich wichtigster religiöser Gemeinschaft und Institution trat die Kirchgemeinde, in welcher begleitet von kirchennahen Organisationen und Vereinen diskursiv eine sakrale, national genannte imaginäre Gemeinschaft geschaffen wurde. Gerade die weltlichen und geistlichen Eliten der religiösen Gemeinschaften der Serbisch-Orthodoxen in Städten wie Mostar, Nevesinje, Stolac und Trebinje imaginierten sich dabei schon in den 1850er Jahren auch als nationale. Vorstellungen einer über die Gemeinde hinausgehenden Gemeinschaft bezogen sich hier schon vor der Okkupation von 1878 auf die serbische Nation mit den Zentren Belgrad, Novi Sad, Sremski Karlovci und Cetinje. Mit stärkerer wirtschaftlicher Entwicklung und Mobilität verlor das religiöse Kollektiv der Familie besonders in den Städten stärker an Bindekraft und religiösem Bezug zugunsten einer im kirchgemeindlichen Rahmen sich formierenden, sakral und national gedeuteten Gemeinschaft, die seit den 1890er Jahren auch explizit politische Forderungen stellte. Im ländlichen Raum jedoch behielt die oftmals komplexe Familie ihre Bedeutung als zentral Gemeinschaft des sozialen und daher religiösen Lebens. Aber auch hier wandelten sich kollektive Eigenwahrnehmungen mehr und mehr zu national vorgestellten, die dabei deutlich diffuser, religiöser und weniger rational begründet blieben als im städtischen Kontext. Gerade in der östlichen Herzegowina blieb die regionale Zugehörigkeit der Ser-

Mostar war bereits 1835 in einer »Kleinen Gemeindeverfassung« (*Mali ustav*) gefordert worden, die Sakramente wie Beichte, Taufe und Trauung und die Totenfeiern nur zu bestimmten Tagen und im kirchlichen Raum zu begehen. *Pamučina*: Početak dolaska 257.

bisch-Orthodoxen zu Bruderschaften oder Stämmen von Bedeutung für individuelle und kollektive Selbstverortungen, welche sich beispielsweise in großen *slava*-Feiern äußerten. Die diskursive Horizonterweiterung der Feiernden auf die gesamte konfessionelle Gruppe der Serbisch-Orthodoxen und damit – situativ mal impliziter, mal expliziter – der serbischen Nation, geschah auch über die nationale Zuordnung bestimmter religiöser Zeichen.

Besonders stark ethnisierten weltliche wie geistliche Nationalisierer die traditionelle *slava*-Feier. Zudem führten sie nach Vorbildern aus der Vojvodina und Serbien ethno-konfessionelle Feiern des heiligen Sava in Bosnien ein. Besonders bei der *slava* wurden parallel zur Feier auch alle sie Feiernden ethnisiert. Diskursive Festlegungen wie: »Wer *slava* feiert, ist Serbe!« oder »Jeder, der den Heiligen Sava verehrt, gehört zum serbischen Volk« fanden in den 1880er bis Anfang der 1890er Jahre gerade unter bosnisch-herzegowinischen Muslimen einiges Gehör. So nahmen zahlreiche Muslime bis in die 1890er Jahre in vielen Teilen der Herzegowina an kleinstädtischen Sava-Feiern teil. Der dauerhafte religiöse Bezug zur Orthodoxie und die latente Islamfeindlichkeit wiesen die Muslime aber bald mehr und mehr ab. In den Städten gaben Ende des 19. Jahrhunderts viele Muslime die Tradition ihrer *slava*-Feiern auf, nur um nicht als Serben zu gelten. Auf dem Land waren diese Entwicklungen schwächer, aber dennoch spürbar. Die Sakralisierung der serbischen Nation, die als Katalysator der Verbreitung nationaler Ideen lange Tradition besaß, verprellte sogar säkular denkende, serbophile städtische Muslime, ganz zu schweigen von Muslimen im ländlichen Raum oder den wenigen serbophilen Katholiken in der östlichen Herzegowina.

Der Prozess des Aufbaus kirchlicher Strukturen und einer langsam verbesserten Bildung der Priester beförderte einen Wandel der *hierarchischen Rollenverteilung* im religiösen Alltag. Je stärker eine religiöse Praxis im kirchlichen Raum verortet werden konnte, umso größer war natürlich die Bedeutung von kirchlich legitimierten religiösen Experten. Gerade im städtischen Kontext erregte die Zunahme der Kompetenzen der Geistlichkeit einschließlich des Bischofs Widerstand von aktiven Laien. Die seit Mitte der 1890er Jahre harsch geführten Auseinandersetzungen um die Verteilung von Kompetenzen und Aufgabenbereiche zwischen städtischen Laien, Priestern, Bischöfen und der Landesregierung verschärfte auch die diskursive Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre im kirchlichen Bereich. Das Autonomiestatut von 1905 verlieh der Trennung der Sphären institutionelle Bedeutung und rechtliche Relevanz. Laien erlangten dabei die entscheidende Gestaltungskompetenz in allen nicht rein geistlichen Bereichen der Kirche. Die Kirchenhierarchie und die Pfarrgeistlichen reklamierten im Gegenzug das Monopol der Durchführung und Festlegung rein religiöser Handlungen und ihrer Deutungen.

Menschen beziehen sich in religiösen Handlungen zum *Immanenten* stets als dem Eigenen oder dem Fremden. Die Bereiche des eigenen Immanenten der -

serbisch-orthodoxen Christen der Herzegowina waren die Familie sowie ihr materieller und ideeller Besitz. Mit der Schwächung der Bedeutung der Familie vor allem in städtischen Räumen kamen neue symbolisch erhöhte immanente Bezüge hinzu: zum einen die Person, zum anderen die ethno-konfessionelle Gemeinschaft, die in einen überregionalen Bezug gesetzt wurde und welche, wie zuvor die Familie, als Schicksalsgemeinschaft imaginiert wurde. Im ländlichen Raum jedoch blieb die Familie die erste und wichtigste diesseitige Gruppe des Eigenen. Hier behielt die natürliche Umwelt, das Wetter, die Tier- und Pflanzenwelt in den meisten Fällen ihre Bedeutung als immanenter Stellvertreter oder Zeichen verborgener meist fremder transzendenter Wirkmächte. Alle immanenten Dinge und Lebewesen konnten von bösen, guten oder vorrangig guten Wirkmächten durchdrungen sein. Daher war auch der Umgang mit den immanenten Dingen, Lebewesen und Phänomenen der eigenen wie der fremden Sphäre vielfach von kultischen und magischen Handlungen geprägt. Gerade die mannigfaltigen Vorstellungen, die außerhalb der christlichen Lehre lagen, identifizierten Priester seit 1905 immer stärker als »heidnisch«, »unkanonisch« und »unchristlich«. Zur wirksamen Auseinandersetzung mit diesen Vorstellungen und Praktiken standen ihnen jedoch wenige Mittel zur Verfügung – sieht man von wiederkehrenden Ermahnungen einmal ab. Die religiös gedeuteten Bezüge zu Familie und Umwelt veränderten sich auf dem Land kaum, auch weil Priester selten die entscheidenden Akteure und alleinigen Experten des religiösen Alltags gewesen waren.

Transzendente Bezüge als Kern des Religiösen waren bei Serbisch-Orthodoxen wie bei allen anderen Glaubensgemeinschaften äußerst vielgestaltig und mit christlich theologischen Begriffen kaum zu fassen. Das Transzendente war je nach Zweck, je den Handelnden und der Situation unterschiedlicher Art. Der Bezug zum Transzenten konnte auf den einen Gott zielen oder auf Gott verweisende heilige Personen und Ereignisse. Für Serbisch-Orthodoxe besaßen aber auch verschiedene und widerstreitende Gottheiten, oft mit den Namen christlicher Heiliger große Bedeutung. Allgegenwärtig waren Vorstellungen von Dämonen, Vampiren und bösen Blicken, Wald- und Wassergeistern, Schlangen und Drachen, denen man meist mit magischen Mitteln gegenübertrat. Diese verschiedenen Bezüge zum Transzendenten existierten teils situativ nebeneinander oder verschwammen stark ineinander.[307] Die Veränderungen im religiösen Bereich trugen in österreichisch-ungarischer Zeit zu einer Standardisierung, geistlichen Professionalisierung und Monopolisierung innerhalb des religiösen Feldes der Serbisch-Orthodoxen bei. Die enorme Verbesserung der Kirchenstrukturen und des Wissens der Priester sowie die Standardisierung ihrer geistlichen Praxis verbreiteten einen organisatorisch und inhaltlich strukturierten christlichen Glauben; der Neubau von Kirchen und die Errichtung von konfes-

307 Vgl. dazu u. a. *Filipović*: Volksglauben auf dem Balkan.

sionellen Schulen mit Religionsunterricht sowie konfessionelle Bildungsvereine stützten diesen Prozess. Sie veränderten den religiösen Alltag der Gläubigen aber nur oberflächlich und nicht im Kern seiner Vorstellungen. Der größte Teil der serbisch-orthodoxen Bevölkerung lebte nahezu autark auf dem Land, ihre Bildung und soziale Differenzierung war gering. Auf sie hatte die Geistlichkeit und mit ihr die Kirchenhierarchie einen geringen Einfluss, besonders was die Kernbereiche religiösen Alltags anging. Ahnen- und Fruchtbarkeitsriten der Familie sowie Vorstellungen von widerstreitenden guten und bösen, meist jedoch stark emotionalen Gottheiten blieben hier allgegenwärtig und wirkmächtig.

Für die Serbisch-Orthodoxen der Herzegowina veränderten sich zwischen 1878 und 1914 teilweise sowohl die Orte, die Gemeinschaften als auch gewisse Rollenverteilungen im religiösen Alltag. In den symbolisch erhöhten, aber immanenten Bezügen religiös feiernder Gemeinschaften gewann die Nation als vorgestelltes Kollektiv stark an Bedeutung. Galt die serbische Nation in den 1880er und 1890er Jahren manchen Nationalisierern noch überkonfessionell, historisch und kulturell definiert, verloren diese Argumente zunehmend an Überzeugungskraft bei Nicht-Orthodoxen. Die gelebten Formen und Inhalte des Glaubens der serbisch-orthodoxen Bevölkerung wiesen dauerhaft große und zentrale Diskrepanzen gegenüber dem Kanon der serbisch orthodoxen Kirche auf, dessen Standard in der Herzegowina wie in Serbien oder Montenegro auch um 1910 noch nicht von allen Geistlichen vollständig gekannt und angewandt, geschweige denn von einfachen serbisch-orthodoxen Gemeindemitgliedern akzeptiert wurde.

2.2 Soziale Bindungen und ihre religiösen Normen

Religion verleiht zeitlichen Abläufen Sinn und Struktur. Ähnlich deutet, strukturiert und legitimiert Religion viele soziale Beziehungen innerhalb und außerhalb der Familie. Sozial wichtige und dauerhafte Bindungen werden dabei ritualisiert eingegangen, wenn sie nicht durch Geburt vorgegeben sind, und erhalten durch religiösen Sinn eine moralische Grundlage. Funktionalistisch betrachtet, streben Menschen durch religiös legitimierte, symbolhaft gestiftete Bindungen große Nähe und lange Dauer an. In der religiösen Legitimierung äußert sich aber auch das Bedürfnis nach Sinnstiftungen im emotionalen Nahbereich des Menschen. Die angewandten Normen und Praktiken von aktiv gestifteten dauerhaften sozialen Bindungen – wie Ehen, Patenschaften und Verschwisterungen – sind ein wichtiger Teil des Grundverständnisses der Gläubigen von ihrem eigenen kollektiv gelebten Glauben.

Von Menschen aktiv eingegangene und auf lange Dauer angelegte Bindungen haben neben emotionalen immer auch rationale oder ökonomische Gründe. Oft sind diese sogar die entscheidenden Gründe, um solche ›Wahlverwandtschaften‹

einzugehen. Familienangehörige, Nachbarn und religiöse Experten waren dabei meist daran beteiligt bestimmte Bindungen anzubahnen und andere zu verhindern. Sie begründeten dies häufig mit moralischen und religiösen Argumenten. Religiöse Organisationen und ihre Experten tendieren dazu, moralische – also bipolar nach Gut und Böse strukturierte – Normen zu religiösen zu verdichten, indem sie auf sogenanntes religiöses und natürliches Recht oder standardisiertes Offenbarungswissen heiliger Texte verweisen. Moralische Normen des sozialen Lebens werden so religiös legitimiert.

Die Geistlichen christlicher Kirchenorganisationen betrachteten sich als Wächter, Leiter und Beschützer ihrer Glaubensgemeinschaften. Sie fühlten sich verantwortlich für die individuellen wie kollektiven Beziehungen der Menschen zum Göttlichen und für die sozialen Beziehungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Je wirkungsvoller es organisierten religiösen Vergemeinschaftungen gelang, die Normen im Bereich sozialer Bindungen zu setzen und durchzusetzen, desto stärker bestimmten sie das religiöse Feld im Ganzen. Dieser Einfluss wurde letztlich gesichert, indem die religiöse Organisation dauerhaft versuchte, sich das Monopol über grundlegende soziale Bindungen zu sichern. Dies betraf die Initiations- und Trennungsriten zwischenmenschlicher Bindungen und umfasste sowohl ihre Deutung als auch Durchführung.

Anhand dessen, wie serbisch-orthodoxe Gläubige und Geistliche religiös legitimierte ›Wahlverwandtschaften‹ wie Ehen, Patenschaften und Verschwisterungen eingingen, lebten und gegebenenfalls wieder trennten, untersuche ich an dieser Stelle die Reichweiten und Einflüsse von gewohnheitsrechtlichen, kirchlichen und staatlichen Normen. In den sozialen Übergangsriten[308], mit denen diese Bindungen geschlossen wurden, spiegeln sich die Aushandlungen zwischen unterschiedlichen Gläubigen und unterschiedlichen Geistlichen. Von zentraler Bedeutung sind hier der Gehalt und der Grad der jeweiligen religiösen Legitimierung.

Die Ehe – Praxis und Norm

Die Ehe ist eine aktiv geschlossene soziale Bindung von enormer Bedeutung, gerade wenn die Familie die entscheidende soziale Rolle spielt.[309] Sie verbindet zwei Menschen und zwei Familien, setzt die Familie fort und begründet sie gleichsam neu. In der Herzegowina war sie Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur für zwei Menschen und ihre Familien, sondern auch für die Nachbarschaft und die imaginierten überregionalen Kollektive eine hochgradig emotional besetzte

308 Zur Bedeutung und Kategorisierung dieses Begriffes vgl. besonders *van Gennep*, - Arnold: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt am Main, New York 1986.

309 Vgl. ebd. 114f.

Bindung. In erster Linie strebten Menschen die Ehe als lebenslange Bindung an, für manche galt sie sogar ewig. Dabei gingen nicht wenige Menschen im Laufe ihres Lebens mehrere Ehen ein. Die meisten Menschen sahen die Ehe als religiös legitimierte Beziehung, vor allem, weil die Familie als religiöse Gemeinschaft verstanden wurde.

Die Ehe verdeutlicht auch, in welcher Weise und welchem Maß die serbisch-orthodoxe Kirchenorganisation das familiäre Leben ihrer Gläubigen bestimmte und wie sich die Normen der Kirche zu den angewandten Normen der Menschen verhielten. Die Ehen von Orthodoxen waren in der Herzegowina zu Beginn österreichisch-ungarischer Verwaltung oft weit davon entfernt, von kirchlichen Experten und Strukturen monopolisiert zu sein. Sowohl was die Normen als auch die Praktiken der Eheschließungen anging, widersprach die kirchliche Lehre mehrfach gewohnheitsrechtlichen Vorstellungen.

Korrespondenzen zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen beschäftigen sich zu sehr großen Teilen mit Ehefragen. Sie sind voll von Meldungen zu Eheverstößen und Konkubinaten, von Anträgen und Anfragen über religiöse Mischehen, Scheidungs- und Wiederverheiratungswünschen. Daraus wird sowohl die Bedeutung der Ehe für die Kirchenorganisation deutlich als auch die Tatsache, dass die Ehe zahlreiche neuralgische Punkte des individuellen und kollektiven Lebens berührte. Aus konfliktarmen und normkonformen Sozialbeziehungen entsteht nur selten überlieferbares Aktenmaterial. Auch kirchliche Akten überliefern daher in den allermeisten Fällen nur jene Ehen, die im Grenzbereich traditioneller, kirchenrechtlicher und staatlicher Normen lagen oder offen mit diesen brachen. So ist nur schwer festzustellen, wie häufig Ehenormen verletzt wurden.[310] Das genaue Verhältnis von Anspruch und Wirklichkeit der Ehe als Institution kann daher nur mit einiger Ungenauigkeit rekonstruiert werden. Jedoch zeigen kirchliche Akten, auf welcher Wissensgrundlage Priester im Umgang mit Eheschließungen und Scheidungen entschieden und wie sie dieses Wissen praktisch umsetzten.

Die Ehe war bis zum Ende des ersten christlichen Jahrtausends ein aus dem jüdischen, griechischen und römischen Kontext stammender ziviler Vertrag für bestimmte Untertanen einer weltlichen Herrschaft. Christliche Kirchenhierarchien strebten schon in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens danach, für ihre christlichen Gläubigen eheliche Standards zu setzen und durchzusetzen. Mit Ermahnungen und teilweise Bestrafungen intervenierten Priester und Bischöfe seit der Spätantike gegen Konkubinate, Scheidungen sowie verschiedene Formen von Vielehen und Ehen zwischen Verwandten oder Getauften und Un-

310 Vgl. dazu auch die Feststellung Srećko M. Džajas, dass Religionshistoriker, die vor allem auf Basis von Kirchenakten arbeiten, der Gefahr unterliegen, den Konfliktfall in der sozialen Analyse überproportional zu gewichten – einfach aus dem Grund, da oftmals nur Konfliktfälle aufgeschrieben und überliefert wurden. *Džaja*: Katolici u Bosni 166.

getauften.[311] Hier wurden moralische Normen durch ein religiöses Deutungssystem legitimiert und festgeschrieben. In den kanonisierten Texten fanden sich dagegen nur relativ wenige und widersprüchliche Bezüge zur Ehe. Erst um die Jahrtausendwende im 10. bis 12. Jahrhundert erhoben die Kirchen Roms und Konstantinopels mit Unterstützung der Kaiser die Ehe schrittweise zum Sakrament/Mysterion.[312] Damit fand die Normierung der Ehe einen ersten Abschluss.

Auch die im frühen 13. Jahrhundert unter ihrem ersten Erzbischof Sava sich verselbständigende serbisch-orthodoxe Kirchenorganisation übernahm die priesterlich gesegnete Ehe als Zeichen der göttlichen Gegenwart, als Sakrament, und bemühte sich, sie nach kirchlichen Regeln und mit priesterlicher Initiation umzusetzen.[313] Auch das serbische mittelalterliche Reich unter Stefan Dušan bestätigte Mitte des 14. Jahrhunderts das Monopol der Kirche in Ehefragen.[314] Das bedeutete die Versicherung des Herrschers, einem religiös legitimierten und geforderten kirchlichen Monopol den Schutz der weltlichen Macht zu gewähren. Es sagte hingegen nichts darüber aus, wie dieser Anspruch umgesetzt wurde. Der Historiker Gregory Freeze stellte in dem Zusammenhang klar, dass für die Durchsetzung des kirchlichen Monopols über die Ehe mindestens drei Voraussetzungen gegeben sein mussten: Erstens benötigte die religiöse Organisation Kirche territoriale Verwaltungsstrukturen, die nicht nur auf das Eintreiben von Abgaben ausgelegt waren, sondern ebenso in der Lage waren, Kontrolle über das moralische und religiöse Alltagsleben ihrer Gläubigen auszuüben. *Zweitens* stellte die Einführung detaillierter Gemeinderegister eine, wie Freeze

311 Vgl. *Zhishman*, Joseph: Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien 1864, 93–124; *Goody*, Jack: Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa. Berlin 1986, 48–55; *Reynolds*, Philip Lyndon: Marriage in the Western church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods. Leiden u.a 1994, XIII–XXX sowie *Hunter*, David G.: -Sexuality, marriage and the family. In: *Casiday*, Augustine/*Norris*, Harry T. (Hg.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 2: Constantine to c. 600. Cambridge 2007, 585–600.

312 *Zhishman*: Eherecht der orientalischen Kirche 124–132; *Schwab*, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bielefeld 1967, 20–24; *Meyendorff*, John: Die Ehe in orthodoxer Sicht. Gersau 1992, 24–26; *Goody*: Ehe und Familie 162. Vgl. auch *Kaser*, Karl: Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte. Wien 2011, 266 f. Allgemein zum Sakramentsbegriff in der orthodoxen Theologie: *Felmy*, Karl Christian: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 1990, 169–177.

313 Unterschiedliche Biographen des hl. Savas und Historiker, darunter Jireček, erwähnen, Sava habe Protopriester eingesetzt und ihnen besonders aufgegeben, auf die gesetzliche, kirchliche Trauung zu achten. *Jireček*: Geschichte der Serben (I) 142; *Đorđević*, Tihomir R.: Nekoliko svadbeni običaji. In: *Ders.*: Naš narodni život. Knj. 3. Beograd 1931, hier 142 f.

314 Die erste weltliche Gesetzessammlung des mittelalterlichen serbischen Reiches, das Gesetzbuch des Zaren Dušan von 1349, definierte in Artikel 2 und 3 als einzige gültige Form der Ehe jene mit priesterlichem Segen und nach kirchlichen Normen. Vgl. u. a. Art. 3/6/80: »Und keine einzige Ehe schließe man ohne Trauung; so man sie ohne den Segen und die Erlaubnis der Kirche eingeht, ist sie aufzulösen.« *Novaković*: Zakonik Stefana Dušana 23. Vgl. auch *Levin*, Eve: Sex and society in the world of the orthodox Slavs. 900–1700. Ithaca, London 1989, 86.

schrieb, »sine qua non for the strict enforcement of laws and the detection of infractions« dar.[315] Und *drittens* brauchte die religiöse Organisation konsistente Gesetzessysteme zur Ehe und ihrer Scheidung, um Ehestreitigkeiten vor Kirchengerichten zu entscheiden. Im westlichen Europa erfüllten die Kirchen jene drei strukturellen Bedingungen – funktionierende territoriale Verwaltungsstrukturen, flächendeckende Gemeinderegister und konsistente Gesetzessysteme meist ab dem 16. Jahrhundert. Die Kirchenorganisationen bestimmten dann weitgehend flächendeckend Eheschließungen und Ehescheidungen,[316] was auch als Ergebnis von Konfessionalisierungsprozessen zu sehen ist.

Parallel dazu entwickelte sich im westlichen Europa die Vorstellung eines doppelten Charakters der Ehe: eines heiligen Sakraments und eines Zivilvertrages. Die protestantischen Kirchen behandelten die Ehe zudem als ›weltlich Ding‹ wie Luther sie nannte, blieben jedoch beim kirchlichen Segen hierfür. Die katholische und die orthodoxen Kirchen hielten strikt am sakramentalen Charakter der Ehe fest. Dabei konnte im Gebiet der Russisch-Orthodoxen Kirche von einer kirchlich monopolisierten Ehepraxis erst ab dem 18. Jahrhundert gesprochen werden.[317] Die Kirchenorganisationen der orthodoxen Gemeinschaften Südosteuropas waren bis ins 19. Jahrhundert auf allen drei Ebenen strukturell weit davon entfernt, wenn schon nicht als einzige, so doch zumindest als wichtigste Institution über Eheschließungen und deren Scheidungen zu bestimmen. In Bosnien-Herzegowina setzte eine spürbare Monopolisierung der Ehe von Orthodoxen durch die orthodoxe Kirchenorganisation erst ab den 1880er Jahren ein – Jahrzehnte später als etwa in Montenegro oder Serbien.[318]

315 *Freeze*, Gregory L.: Bringing order to the Russian family. Marriage and divorce in Imperial Russia. 1760–1860. In: The Journal of Modern History 4/62 (1990), 709–746, hier 716.

316 Ebd. 712–719. Zur Verkirchlichung der Eheschließung im westlichen Europa bis ins 16. Jahrhundert vgl. auch *Margraf*, Erik: Die Hochzeitspredigt der Frühen Neuzeit. München 2007, 100–107.

317 »Although the church *held a virtual monopoly of power over marriage and divorce* in medieval Russia, it *did not realize that nominal authority* until the late eighteenth century. The reason was not lack of will but institutional backwardness: the church simply lacked the instruments – unambiguous law, parish documentation, bureaucratic infrastructure – that would have enabled it to translate its formal authority into real power.« *Freeze*: Bringing order to the Russian family 712 f.; meine Hervorhebungen. Vgl. auch *Levin*: Sex and society 84–88.

318 Vgl. *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 252, 298–300; *Radić*: Narodna verovanja, 71–73. In muslimischen Gerichtsakten (türk. *sicil*/skr. *si[n]džil*) aus Bosnien-Herzegowina finden sich im gesamten 19. Jahrhundert Heiratsurkunden von Orthodoxen und Katholiken vor islamischen Kadis. Andererseits finden sich wiederholt Aufforderungen der orthodoxen Bischöfe in Bosnien an die osmanische Verwaltung, Ehen als kirchliche Hoheitspraxis zu achten. *Kemura* & *Ćorović*: Prilozi za historiju. Vgl. auch *Đorđević*: Nekoliko svadbeni običaji 144. Zu den Reformen in der Kirchenadministration des Russländischen Reiches in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche starke Parallelen zu den Prozessen in Bosnien-Herzegowina Ende des 19. Jahrhunderts aufweisen: *Freeze*, Gregory L.: Institutionalizing piety. The church and popular religion. 1750–1850. In: *Burbank*, Jane/*Ransel*, David (Hg.): Imperial Russia. New histories for the empire. Bloomington 1998, 210–250.

Gewohnheits- und kirchenrechtliche Normen der Ehe

Eheschließungen und Ehetrennungen waren unter Serbisch-Orthodoxen in der Herzegowina bis zum Ende des 19. Jahrhunderts vorrangig gewohnheitsrechtlich bestimmt. Gerade auf dem Land entschieden darüber die Familien und lokalen Glaubensgemeinschaften. Die Vertretung der Dorfgemeinschaften konnte Ehen legitimieren oder delegitimieren, trauen oder scheiden. Insbesondere die Dorfvorsteher (*knez[ovi]* oder *muhtar[i]*) erwiesen sich in ihren Entscheidungen oft resolut gegenüber den Normen der hohen Kirchenorganisation und protestierten vehement, wenn die Festlegung einer geistlichen Instanz nicht ihren Vorstellungen entsprach. In herzegowinischen Städten wie Mostar, Stolac, Nevesinje oder Trebinje war der Einfluss der Kirchenorganisation in Gestalt des Priesters deutlich wirksamer. Die seitens der städtischen Gemeindemitglieder mit Nachdruck verlangte Trennung zwischen geistlichen und weltlichen Aufgaben der Kirchgemeinde bewirkte zudem eine stärkere Beherrschung und Sakralisierung der Ehe durch religiöse Experten. Ein gewählter, aus Laien bestehender Kirchenvorstand betrachtete alle weltlichen Aufgaben der lokalen Glaubensgemeinschaft – die Verwaltung der materiellen Güter und häufig auch den Betrieb einer kirchgemeindlichen Schule – als seine alleinige Zuständigkeit. Die geistliche Kirchenverwaltung verfügte dafür über ein weitgehend funktionierendes Monopol der Durchführung und Deutung der geistlichen Belange der Gemeinde, wozu die Ehe als christliches Sakrament klar gehörte. Im städtischen Raum wurde zudem deutlich häufiger *persönlicher* Besitz vererbt, womit sowohl der Druck als auch der Anreiz höher war, in einer kirchlich legitimierten Ehe zu leben und Nachkommen zu erziehen. Auf dem Lande wurden auf der anderen Seite Besitz und bestimmte Rechte *kollektiv* von der Familie wahrgenommen und daher auch nicht *individuell* vererbt, sondern von einer Generation an die nächste weiter gegeben. Dadurch hing die Legitimität der Kinder weniger von einer Institution außerhalb der Familie ab.

Die Familie und die dörfliche Gemeinschaft kontrollierte auf dem Land den überwiegenden Teil der Normen der Ehe: die Wahl der Partner und deren Ausschlusskriterien, aber auch die Praktiken und Vorstellungen der Anbahnung der Ehe; der Verlobung, der Hochzeit und der Ehescheidung. In erster Linie bestimmten die Familienoberhäupter die Wahl der Ehepartner; die natürlich abhängig vom Verhältnis zu der Familie des zukünftigen Partners, ihrer sozialen Stellung und ihrer Religionszugehörigkeit war.[319] In städtischen Milieus, besonders unter wohlhabenderen Händlerfamilien, besaßen dagegen gerade junge Männer eine deutlich größere individuelle Freiheit in der Wahl ihrer Partnerin.[320]

319 Vgl. die Antworten Nićifor Dučićs von 1891 auf Fragen Bogišićs zu familiären Rechtstraditionen in der östlichen Herzegowina: *Bogišić*: Izabrana djela (4) 129–137, hier 129 f.

320 [*Grđić-Bjelokosić,* Luka]: Svadba u Hercegovini. Svatovski običaji po gradovima. Posvećeno mostarskoj omladini. In: Bosanska vila 15–16/5 (1890), 243–245, hier 243. Wortgleich auch in: *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 57–91.

Im Gegensatz zu (klein-)städtischen Räumen, in denen eine von Priestern vorgenommene Eheschließung weitestgehend üblich war, konnten Ehen auf dem Lande bis ins 20. Jahrhundert sowohl mit als auch ohne priesterlichen Segen geschlossen werden. Fand die Trauung priesterlich statt, konnte dies in der Kirche geschehen, meist jedoch war das Familienhaus des Mannes als wichtiges Symbol des Ehebündnisses auch Ort der Trauung. Beide Formen der Eheschließungen, priesterlich oder familiär-nachbarschaftlich, galten im ländlichen Sozialraum als legitim und gültig. Angesichts dieses Spannungsfeldes sprachen Ethnologen auf der Folie ›moderner‹ Vorstellungen von *ordentlichen* und *außerordentlichen* Trauungen.[321]

Sogenannte *ordentliche* Ehen schlossen alteingesessene herzegowinische Familien auf dem Land nach einem langwierigen und ritualisierten Anbahnungsprozess. Meist wählte die Familie für ihren Sohn eine junge Frau und schickte Verwandte und Freunde als Brautwerber (*svatovi*) zum Haus ihrer Familie. Ausschweifend besprachen die Brautwerber dort mit dem Hausherren seine und ihre eigene Familie und hielten bei Speis und Trank vorsichtig, beinahe beiläufig, um die Hand der Tochter des Hauses an. Dabei wussten alle Beteiligten genau, worum es ging. Verliefen die Verhandlungen erfolgversprechend, einigten sich die Familien teils nach mehreren rituellen und mit Rakija besiegelten Verhandlungen über die auszutauschenden materiellen Leistungen – auf einen Preis für die Braut (*amanet*) und eine Mitgift für die Braut (*miraz* oder *ruho*). Die Annahme des Brautpreises (*amanet*) bedeutete die Zustimmung zur Verlobung und war die erste symbolische Handlung des Übergangsrituals der Hochzeit. Folgte aus dieser Verlobung keine Ehe, galt dies als Bruch gewohnheitsrechtlicher als auch kirchlicher Normen.[322] Dies beschädigte vor allem das Ansehen der Frau und ihrer Familie, da sie als abgelehnt und nicht mehr unberührt galt. Überschritt die Verlobung den nachbarschaftlichen Rahmen, bot die lokale Sozialkontrolle oft keine hinreichende Sicherheit für die Verlobung. Dann fungierte der Brautpreis als Sicherung für die verlobten Frauen oder ihre Familien. Bis zum Eintritt der Braut in das Haus des Bräutigams kommunizierten die Familien nach einer differenzierten, traditierten ›Choreographie‹ über Freunde und Mitglieder der Familie des Bräutigams, welche jeweils für bestimmte Abschnitte des Anbahnungsprozesses Mittlerrollen übernahmen, Geschenke annahmen und überbrachten.[323]

321 Vgl. u.a. *Delić*, Stevan R.: Seoska svadba u Gacku. In: GZMBH 18 (1906), 509–540; *Puljić*: Život i okružje 396–400. Abstrakter über alternative Formen von Eheschließungen: *Bates*, Daniel G./*Conant*, Francis/*Kudat*, Ayse: Introduction. Kidnapping and elopement as alternative systems of marriage. In: Anthropological Quarterly 3/47 (1974), 233–237.

322 *Bogišić*: Izabrana djela (4) 51 f.; *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 637 § 188; *Levin*: Sex and society 89–94.

323 Es gab Brautwerber (*svat*/Pl. *svatovi*, teils auch *provodadžija*) und unter ihnen einen Anführer (*stari svat*); einen Führer des Brautzuges (*prvijenac*), einen sogenannten Fahnenträger (*bajraktar*), einen Brautführer (*dever/đever*) – meist der Cousin des Bräutigams; einen



Abb. 4: Orthodoxe Herzegowiner bei Hochzeitsverhandlungen (*građenje/mirenje*) vor 1906.

In einem aufwendig gestalteten Brautzug holte man die Braut dann zur Hochzeit vom elterlichen Hause ab und brachte sie in das Haus des Bräutigams.[324] Dort begann die eigentliche Feier mit religiösen Segenssprüchen (*zdravice*) des Hausherren und anderer angesehener Gäste.[325] Die priesterliche Trauung fand

Überbringer der frohen Botschaft in den Häusern der Familien (*muštulukdžija/muštulugdžija* > türk. *mutluluk* – Glück), einen Ausrufer und Animator (*čauš/vojvoda*), der auch teilweise den Brautzug anführte; jemanden, der die Aufgabe hatte das Brautkleid von ihrer Familie freizukaufen (*đeverbaša*) und noch andere innerhalb der Familie und Nachbarschaft vergebene Rollen und Ämter (z. B. *bulju(k)baša, jamak*). Vgl. etwa: *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 177–185; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 33–43; *Lilek*, Emilian: Ženidba i udadba u Bosni i Hercegovini. In: GZMBH 10 (1898), 5–92; *Ders*.: Vermählungsbräuche in Bosnien 299–304; *Bogišić*: Izabrana djela (4) 59–62; *Bratić*: Svadbeni i pogrebni 385–395; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 87–116; *Tešić*, Momčilo: Ženidba i udaja u narodnim verovanjima i običajima. In: -Razvitak 7/10 (1940), 292–303; *Puljić*: Život i okružje 398 f.; *Šipovac*: Hercegovina 137–140.

324 Über die symbolische Bedeutung und die traditionelle Verregelung solcher Brautzüge zeugen auch Überlieferungen von sogenannten Brautführergräbern (*svatovska groblja*) in der Herzegowina. Danach gingen solche Gräber auf das Zusammentreffen zweier Brautzüge -zurück, wobei keiner der beiden Züge dem anderen den Vortritt lassen wollte und es oft zu Blutvergießen gekommen sei. Vgl. u. a. *Đorđević*, Tihomir R.: Svatovska groblja. In: *Ders*.: Naš narodni život. Knj. 2. Beograd 1930, 106–116.

325 Zu den Segenssprüchen zur Hochzeit vgl. *Karadžić*, Vuk Stefanović: Crna Gora i Boka Kotorska. Beograd 1922, 85 f.; *Đorđević*: Nekoliko svadbeni običaji 145–159.

zumeist auch hier, seltener in der Kirche statt. Zeitlich und thematisch war sie jedoch getrennt vom Familienritual.[326] Dabei galt das Paar auch im Sinne des Gewohnheitsrechtes meist erst nach der Trauung durch den Priester als vollständig verheiratet.[327]

Im Gegensatz dazu initiierten die Familien *außerordentliche* Ehen ohne langes Anbahnungsprozedere, ohne Feier und meist ohne Priester. Oftmals handelte es sich um Ehen, die durch Entführung der Braut (*otmica/krađa*) aus ihrem elterlichen Hause entstanden.[328] Brautraube gab es mit und gegen den Willen der Frau, wobei die gewalttätigen deutlich seltener vorkamen. Meist handelte es sich um eine abgesprochene Entführung, um die *ordentlichen* Eheregeln zu umgehen. Die Gründe hierfür waren verschieden: Entweder lehnten eine oder beide Familien die Hochzeit ab oder die Bräutigamsfamilie war zu arm für den traditionellen Brautpreis und eine große Feier. Eine andere Ursache waren häufig gewohnheits- oder kirchenrechtliche Ehehindernisse wie Verwandtschaftsverhältnisse oder unterschiedliche Glaubenszugehörigkeit. Auch wurden angestrebte Mischehen fast immer durch fingierte Brautraube eingeleitet. Dabei galten Ehen nach Entführungen der Braut als Ehrverletzung der Familie der Frau und gewissermaßen auch unehrenhaft für den Bräutigam. Durch die vollendete Tatsache der symbolisch verletzten Unberührtheit der Frau waren die Familie der Frau, die lokale Glaubensgemeinschaft und der Priester jedoch meist gezwungen, eine solche Ehe nachträglich anzuerkennen.[329] Somit stand einem striktem Regelsystem ein zweites ebenso formalisiertes zur Seite, um ersteres zu umgehen.

Es gibt zahlreiche literarische Beschreibungen von Brautrauben – da sie relativ häufig vorkamen und guten Erzählstoff boten. In einem Erzählband von Vuk Vrčević, der 1890 posthum in Dubrovnik herausgegebenen wurde, finden sich von ihm gesammelte und literarisch bearbeitete Kurzgeschichten[330] –

326 Vor allem für die gewohnheitsrechtlichen Bedingungen und Abläufe von Verlobungs- und Trauungszeremonien in der Herzegowina siehe: *Bogišić*: Izabrana djela (4) 48–71.

327 Auf Bogišićs Frage, mit welchem Ritual das Volk eine Eheschließung (*ženidba*) als unumkehrbar abgeschlossen ansieht, antworteten sowohl der montenegrinische als auch der herzegowinische Informant mehrdeutig: »Wenn sie getraut sind [vjenčani].« Der Befragte aus Albanien antwortete, dies sei »ungefähr dann« der Fall, wenn man die Braut nach Hause führe. Ebd. 62.

328 Andere übliche Bezeichnungen für unterschiedliche Formen von Brautrauben waren *vlačenje*, *uskakanje* oder *grabež*.

329 Vgl. *Lilek*: Vermählungsbräuche in Bosnien 292–299, 330; *Krauss*: Sitte und Brauch 245–271; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 56; *Delić*: Seoska svadba 517–527; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 111 f.; *Puljić*: Život i okružje 396. Auch in anderen sozialen Kontexten kamen Brautraube häufig in Fällen von stark unterschiedlichen sozialen und religiösen Herkünften der Ehepartner vor und/oder wenn eine Heirat sozial unerwünscht ist. Die Ehe wurde dann durch Brautraub als *fait accompli* akzeptiert und nur ein Teil der üblichen Heiratsriten durchgeführt. *Gennep*: Übergangsriten 121 sowie *Bates/Conant/Kudat*: Introduction.

330 *Vrčević*, Vuk: Narodne pripovijesti i presude. Iz života po Boki Kotorskoj, Hercegovini i Crnojgori. Dubrovnik 1890. Auch Friedrich Krauss verwandte zur Erforschung von

so auch die eines Brautraubes in der Herzegowina: Die junge Frau Jovana und Bogdan, ein junger Witwer, hatten sich auf dem Markt kennengelernt und wollten heiraten. Da die gewohnheitsrechtliche und kirchliche Trauerzeit eines Jahres bei Bogdan noch andauerte und seine Familie zu arm für einen ordentlichen Brautpreis war, verabredeten beide kurzerhand eine nächtliche Entführung. Als seine Tochter eines Morgens verschwunden war, wusste Jovanas Vater gleich woher der Wind wehte. Er rief die wichtigsten Männer des Dorfes zusammen und forderte Rache für die ihm widerfahrene Schande. Bald war auch der Entführer ausgemacht und vor die Dorfversammlung der Männer gebracht, wo er sich zu verteidigen hatte. Nachdem er erklärt hatte, warum er die Braut entführte, schloss Bogdan mit einem Plädoyer an den Vater:

> Bis letzte Nacht war sie deine Tochter, aber nach dem heutigen Morgen ist sie meine vermählte Frau. Was der Wolf sich fängt und in sein Maul bekommt; was der Hajduk [Räuber] in seine Hütte trägt, das gibt er nicht zurück.[331]

Unter dem Vorsitz des Dorfvorstehers und einschließlich des Priesters entschied das Ältestengericht der zehn ›edlen‹ Männer des Dorfes, dass Bogdan und Jovana an Ort und Stelle die Eltern der Braut um Vergebung und Zustimmung zur Hochzeit bitten sollten. Den Vater verpflichtete man hierfür die Ehe zu billigen. Nachdem die Brautgeschenke ausgetauscht waren, erlegte man dem Priester auf, sie vor Ort zu trauen. Das Gericht beschloss seine Entscheidung mit einem Amen.[332] In dieser beispielhaften Erzählung entschied die Gemeinschaft der wichtigsten Männer des Dorfes unter Vorsitz des Ortsvorstehers, ob und wodurch eine Ehe legitim war und wie sie zu schließen sei. Der Priester besaß Stimm- und Beratungsrechte, war aber in diesem Kontext eher ausführende als richterliche Gewalt.

Die gewohnheitsrechtlichen Normen zur Eheschließung ähnelten sich unter Orthodoxen, Katholiken und Muslimen in der Herzegowina stark.[333] Dies lag auch an den gleichen Werten, die hinter diesen Normen standen: Patriarchalität, soziale und religiöse Endogamie sowie Familiarität.[334] Wie beschrieben gab

Brautrauben in Dalmatien und der Herzegowina ausgiebig Material von Vrčević: *Krauss*: Sitte und Brauch 257–267.

331 *Vrčević*: Narodne pripovijesti 98. Mehrere Autoren erwähnen ehrfürchtige Wolfs-, Räuber- und Heldenmetaphern für Frauenraube unter Südslawen: »Vuk ne krade no otima [Der Wolf stiehlt nicht, er entwendet]. […] Što Vuk ne ugrabi to ne izprosi [Was der Wolf nicht an sich reißt, das erbittet er [auch] nicht].« *Krauss*: Sitte und Brauch 246 sowie ähnlich *Delić*: Seoska svadba 517.

332 *Vrčević*: Narodne pripovijesti 99 f.

333 *Ders*: Srpske narodne svečanosti 153–156; *Lilek*: Vermählungsbräuche in Bosnien; *Krauss*: Sitte und Brauch 242–244.

334 Zur Funktion von Normen für die Realisierung von Werten und deren wechselseitiger Abhängigkeit vgl. *Baurmann*, Michael/*Brennan*, Geoffrey/*Goodin*, Robert E./*Southwood*, -Nicholas: Introduction. In: *Dies.* (Hg.): Norms and values. The role of social norms as instruments of value realisation. Baden-Baden 2010, 7–15, hier 7–10.

es jeweils normierte Arten, das *ordentliche* Regelsystem zu umgehen. Neben dem Gewohnheitsrecht stellte standardisiertes religiöses Recht das zweite Normensystem dar, das oftmals situativ und pragmatisch von den jeweiligen Religionsexperten angewandt wurde. Die Normen des jeweiligen religiösen Rechts unterschieden sich dabei deutlich.

Aus der Sicht islamischer Gelehrter unterlag die Ehe zwar religiösem Recht, war religiös legitimiert, stellte aber dennoch einen weltlichen Vertrag zwischen einem Mann und einer Frau dar. Prinzipiell bestand auch die Möglichkeit, vor einem islamischen Rechtsgelehrten, meist einem Kadi oder Imam, eine Ehe zwischen muslimischen Männern und nicht-muslimischen Frauen zu schließen, jedoch nicht zwischen muslimischen Frauen und nicht-muslimischen Männern.[335] Polygynie war bei Muslimen zwar grundsätzlich möglich, jedoch in Bosnien und der Herzegowina äußerst selten. Meist heiratete ein Muslim nur dann eine zweite Frau, wenn er besonders wohlhabend war und in der ersten Ehe nach Jahren keine Kinder geboren wurden. Zudem verlangte das Gewohnheitsrecht zumeist, dass der Vater der ersten Frau einer weiteren zustimmte.[336]

Aus Sicht katholischer und orthodoxer Geistlicher handelte es sich bei der Ehe um ein Sakrament, das nur unter bestimmten Voraussetzungen gespendet werden konnte. Grundsätzlich war eine christliche Ehe nur zwischen Getauften möglich.[337] Das serbisch-orthodoxe Kirchenrecht verfügte über deutlich strengere Ehehindernisse bei Verwandtschaftsverhältnissen als das katholische oder islamische Eherecht. Gewohnheitsrecht beeinflusste jedoch auch die Rechtsauffassung katholischer und islamischer Religionsexperten, was wiederum die Unterschiede minimierte.[338] Durch die vergleichsweise Offenheit des islamischen im Vergleich zum katholischen oder orthodoxen Eherecht hatten zu osmanischen Zeiten immer wieder auch islamische Rechtsgelehrte Ehen unter Christen geschlossen und geschieden. Die christlichen Gläubigen hatten dies in Anspruch genommen, um restriktive kanonische Normen zu umgehen

335 Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner nach dem hanefitischen -Ritus. Wien 1883, 13 (Art. 31). Vgl. auch verschiedene Rechtsgutachten für das Hohe Scheriatsgericht am Hohen Landesgericht in Sarajevo, etwa: ABH, VŠS B 1881/27 k. 16.

336 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 155 f.

337 *Vlačić*, Ljubomir N.: Austrijsko bračno (ženidbeno i udadbeno) pravo. Spljet 1909, 24–26.

338 Zu den verwandtschaftlichen Ehehindernissen bei katholisch geschlossenen Ehen: Ebd. 26 f. In Stolac weigerte sich der katholische Priester Lazarević in den 1880er Jahren Ehen zu schließen, deren Partner im siebten Grade oder enger miteinander blutsverwandt waren. ASŽ, PUTMB o. S. k. 3 (1884). Vgl. auch die Analyse von Ehestreitfällen in Slawonien: *Grujić*, Radoslav: Matrimonialia srpskoga naroda u prošlosti. Studije iz kulturne istorije srpskoga naroda (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 18/23 (1909), 261–269, hier 264. Zu den verwandtschaftlichen Hindernissen bei islamisch geschlossenen Ehen vgl. Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner 11 (Art. 22–24).

oder auch um Kosten zu sparen.[339] Dagegen protestierten jahrhundertelang die christlichen Kirchenhierarchien, da ihnen im Osmanischen Reich *de jure* das Monopol über christliche Ehen als religiöse und familienrechtliche Angelegenheit zustand.

Traditionell gab es zahlreiche Normen, die Ehen im Falle von Verwandtschaftsbeziehungen verhindern sollten.[340] Dabei existierten religionsübergreifend ähnliche Vorstellungen von Verwandtschaftsverhältnissen: nämlich des Blutes, des Geistes, der Freundschaft, des Zivilgesetzes und – nicht ausschließlich, aber am meisten unter Muslimen verbreitet – auch der Muttermilch. Diese Verwandtschaftsverhältnisse zählte man in Graden, im Allgemeinen nach der Zahl der sie vermittelnden Geburten oder ›Zeugungen‹.[341] So waren etwa beide Eltern mit ihrem Kind im ersten Grade und Geschwister untereinander im zweiten Grade blutsverwandt. Ein Pate stand mit seinem Täufling in geistiger Verwandtschaft ersten Grades, da mit der Taufe die Vorstellung einer Wiedergeburt verbunden war.[342]

Als Blutsverwandtschaft galt gewohnheitsrechtlich vor allem die Verbindung über die väterliche Linie, die mütterliche Linie war deutlich unwichtiger. Man unterschied zwischen Verwandtschaft männlichen, »dicken Blutes« (*debela krv*) und Verwandtschaft weiblichen, »dünnen Blutes« (*tanka krv*), wobei unter Blutsverwandtschaft im engeren Sinne oft nur jene der väterlichen Li-

339 Beispiele für Ehen zwischen Christen nach Scheriatsrecht im Bosnien des 17. bis 19. Jahrhunderts: *Kemura* & *Ćorović*: Prilozi za historiju 417–427; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 252, 300; *Kursar*: Non-muslim communal divisions 100–102. Der Historiker Vladislav Skarić notierte hierzu zum 19. Jahrhundert: »[W]enn der Priester nicht trauen wollte, ging man eben zum Kadi, der auch Orthodoxe und Katholiken traute, obwohl er dies nach eparchialen Erlässen und den zugesicherten Rechten der katholischen Kirche nicht hätte tun dürfen. Die Gerichtsprotokolle der bosnischen und herzegowinischen Gerichtsbezirke [kadiluk] sind voll von solchen Beispielen.« *Skarić*, Vladislav: Iz prošlosti Bosne i Hercegovine XIX vijeka. In: GIDBiH 1 (1949), 7–41, hier 28.

Zur Scheidung orthodoxer Ehen vor islamischen Gerichten betonte Anfang der 1890er Jahre ein unbekannter Autor in der Kirchenzeitschrift *Istočnik*, die Ehen der Orthodoxen der Herzegowina seien unter anderem deswegen so stabil gewesen, weil türkische Gerichte sie dort nicht zur Scheidung annahmen. N. N. *Hercegovac*: Mala crtica starinskoga običaja o suđenju i razvodu braka u Gacku. In: Istočnik 4–5/5 (1891), 175–177, hier 177.

340 Generell zu den Normen der Serbisch-Orthodoxen Kirche hinsichtlich der Ehe: *Ružičić*, Nikola: Nomokanon o braku. Beograd 1880; *Milaš*, Nikodim: Pravoslavno crkveno pravo. Zadar 1890, 640–656.

Zu den im muslimischen Bereich angewandten Normen und vorkommenden Praktiken bei Eheschließungen: *Đorđević*: Preislamski ostatci 42. Übersetzung eines Briefes des Scheriatsgerichtes zweiter Instanz, Vudjuhović, an die LR, 30.12.1879. ABH, Vrhovni šerijatski sud za Bosnu i Hercegovinu pri vrhovnom sudu (fortan VŠSBiH) B 1879/12 k. 14.

341 *Milasch*: Kirchenrecht 605; *Dučić*, Nićifor: Hrišćanski brak. In: *Ders.*: Književni radovi. Knj. 5. Beograd 1898, 1–81, hier 19. Vgl. auch die ähnliche Zählweise im deutschen BGB § 1589 (Verwandtschaft).

342 *Milasch*: Kirchenrecht 614.

nie verstanden wurde.[343] Natürliche Verwandtschaft war damit unilinear agnatisch und weitgehend indifferent gegenüber der mütterlichen Linie. Das zeigt sich unter anderem bis heute in der gegenüber der weiblichen Seite hypertrophen Verwandtschaftsterminologie der männlichen Seite: Verwandte der weiblichen Linie werden jenseits des dritten Grades kaum mehr differenziert, ganz im Gegenteil zu jenen der männlichen Linie.[344] Die kirchliche Lehre machte dagegen bei der natürlichen Verwandtschaft keinen Unterschied von mütterlicher und väterlicher Linie und betonte ihre völlige Gleichwertigkeit. Sie wandte ein bilineares Verwandtschaftssystem an.[345] Die orthodoxen Kanones verboten Ehen von Partnern bis einschließlich des siebenten Grades von Blutsverwandtschaft in der Nebenlinie,[346] sodass nur Männer und Frauen einander heiraten durften, die nicht näher als über ihren Urgroßvater oder ihre Urgroßmutter blutsverwandt waren. Dabei galten im Gewohnheitsrecht für die väterliche Linie noch weit striktere Eheverbote bis in den achten und neunten Verwandtschaftsgrad oder soweit überhaupt eine Blutsverwandtschaft bekannt war. Innerhalb von patrilinearen Familienverbänden wie Bruderschaften und Stämmen waren Ehen in der Herzegowina daher beinahe unmöglich.[347] In der mütterlichen Linie ächtete man Ehen volkstümlich lediglich bis in den vierten Grad.[348] Das kirchliche Eheverbot bis in den siebenten bilinearen Blutsverwandtschaftsgrad bereitete in einer ländlichen, multireligiösen Region eine Menge Schwie-

343 *Dučić*: Hrišćanski brak 1, 11; *Bogišić*: Izabrana djela (4) 77 f.; *Vucinich*: A Zadruga 174 f.

344 Vgl. dazu den strukturell teils ähnlichen, teils abweichenden multikonfessionellen Sozialraum der Rhodopen: *Brunnbauer*, Ulf: Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert). Wien u.a. 2004, 419–426.

345 Dies machte Nikodim Milaš in seinem Kirchenrechtslehrbuch nochmals ausdrücklich deutlich: »[A]uf die Verwandten der weiblichen Linie haben rücksichtlich der Zählung der Grade dieselben Bestimmungen Anwendung, welche für die männliche Linie gelten«. *Milasch*: Kirchenrecht 608. Karl Kaser geht im östlichen Europa grundsätzlich überzeugend von einer Konkurrenz zwischen einem gewohnheitsrechtlich vertikal-unilinearen und einem von Staat und Kirche propagierten horizontal-bilinearen Verwandtschaftskonzept aus. Der Unterschied lag aber vor allem in der Unterscheidung zwischen uni- (patrilinearer) und bilinearer Verwandtschaftsbeziehung. *Kaser*: Macht und Erbe 202 f.

346 In der Hauptlinie, also zwischen direkten Nachkommen, war die Ehe grundsätzlich, ohne die Beschränkung auf Verwandtschaftsgrade verboten. *Vrčević*: Red, običaji 48; *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890) § 190; *Dučić*: Hrišćanski brak 27–31.

347 *Mosely*: The distribution of the zadruga 68.

348 Bogišić notierte 1873, es sei in der Herzegowina und Montenegro sowohl gewohnheits- als auch kirchenrechtlich bis einschließlich des achten Verwandtschaftsgrades eine Sünde zu heiraten. Krauss hob die Herzegowiner unter den Südslawen als gewohnheitsrechtlich besonders strikt bezüglich verwandtschaftlicher Ehehindernisse hervor. *Bogišić*: - Izabrana djela (4) 55; *Krauss*: Sitte und Brauch 336. Mit ähnlichen Befunden aus den 1930er und 1960er Jahren: *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 82; *Mićević*: Život i običaji 130; *Slijepčević*: Samobor 30 f.

rigkeiten.[349] Gemildert wurde dies durch heterogene Theorie und plurale Praxis: Einerseits war das Wissen über den allgemeinen Kirchenkanon unter Priestern unterschiedlich ausgeprägt und andererseits wurde dieser heterogene Standard von ihnen häufig situativ und pragmatisch angewandt. Die bis in die 1890er Jahre weitgehend ungebildeten Pfarrer entstammten selbst patrilinearen Familien und gewichteten in ihrer praktischen Arbeit häufig väterliche und mütterliche Verwandtschaftslinien unterschiedlich. So ging beispielsweise der Ethnologe Friedrich Krauss 1884 davon aus, dass kirchliches Recht in der Herzegowina eine Ehe bis in den neunten patrilinearen Verwandtschaftsgrad verhindere.[350]

Neben der Blutsverwandtschaft gab es die sogenannte geistige oder künstliche Verwandtschaft. Sie wurde als eine durch Patenschaft unwiderruflich eingegangene Verbindung verstanden.[351] Gewohnheitsrechtlich gab es die Taufpatenschaft, die Ehepatenschaft als auch die Haarschurpatenschaft und Verbrüderungen/Wahlbruderschaften. Diese Art geistiger Verwandtschaft galt gerade zwischen dem Paten und dem Patenkind oder den Verschwisterten traditionell als in vielerlei Hinsicht bedeutsamer als Blutsverwandtschaften.[352] Die Patenschaft bei der Eheschließung war dabei aus kanonischer Sicht keine Patenschaft, sondern Zeugenschaft und stiftete daher keine Verwandtschaft. Nur die Taufpatenschaft schuf eine geistige Verwandtschaft und hatte ehehindernde Folgen.[353] Eine Patin oder ein Pate und deren Nachkommen als auch Ehepartner gingen mit dem Taufkind und seiner Familie eine dauerhafte geistige Verwandtschaft ein. Im Umfeld von verschiedenen Patenschaften schloss man sel-

349 Vgl. *Hammel*, Eugene A.: Alternativ social structures and ritual relations in the Balkans. New Jersey 1968, 31 f.

350 *Krauss*: Sitte und Brauch 336.

351 Die Antwort des montenegrinischen Informanten auf Bogišićs Frage nach den Graden der Verwandtschaft lautete unter anderem: »Für geistige Verwandtschaft gibt es keinen anderen Namen als Patenschaft [Za duhovno rodstvo nema drugoga imena nego kumstvo].« Der Herzegowiner war derselben Ansicht. *Bogišić*: Izabrana djela (4) 77 f.

352 Streit zwischen Paten und Täufling galt als Unglück verheißend. Es gab den Ausspruch. »Wenn der jüngste Tag anbricht, wird der Pate den Täufling vor Gericht zerren.« *Dučić*: Život i običaji 216. Der serbische Ethnologe Borivoje Drobnjaković schrieb 1960, volkstümlich existiere religionsübergreifend die Überzeugung, »dass der Pate wichtiger als der Vater ist […]; der Pate kann auch verfluchen, seinen Fluch nimmt Gott eher an als den des Vaters und der Mutter; was der Pate verflucht, das wird niemals Glück haben.« *Drobnjaković*: Etnologija naroda Jugoslavije 140. Diese Tabus bezogen sich auch auf die Familie des Paten und des Täuflings. *Campbell*, John Kennedy: Honour, family and patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community. Oxford 1964, 219–221. Die Vorstellung, geistige Verwandtschaft sei wichtiger als Blutsverwandtschaft, fand ihre Entsprechung auch in den Kanones der orthodoxen Kirche – so im Kanon 53 des sechsten ökumenischen Konzils, des sogenannten Trullanums des Jahres 691. *Milaš*, Nikodim: Dela. Bd. 1: Pravila (kanones) pravoslavne crkve s tumačenjima. Beograd 2004, 535.

353 *Hammel*: Alternativ social structures 8.

ten Ehen.[354] Das Kirchenrecht verbot sie bis einschließlich des siebenten Grades geistiger Verwandtschaft, begrenzte dies jedoch auf die direkten Nachkommen des Paten und des Täuflings einschließlich seiner Mutter.[355] Aus gewohnheitsrechtlicher Sicht bezogen sich Eheverbote in der Herzegowina und Montenegro nur auf den Paten und den Täufling, nicht jedoch deren Angehörige.[356] Auch in diesen Fällen kam es daher häufiger zu Konflikten zwischen dem Gewohnheitsrecht und dem Kirchenrecht, vorausgesetzt ein Geistlicher wandte das Kirchenrecht buchstabengetreu an.

Weiter existierte eine gesetzliche oder juristische Verwandtschaft, die durch Adoptivverhältnisse gestiftet wurde. Gerade auf dem Land nahmen kinderlose Familien oder solche ohne Söhne nicht selten junge Männer rituell als Söhne auf (*posinovljenje/posinjenje*). Damit entstanden alle Rechte und Pflichten einer Eltern-Kind-Beziehung.[357]

Teils gesellte sich zur Verwandtschaft des Blutes, des Geistes und des Gesetzes noch die der Muttermilch, die gewohnheitsrechtlich als Mischform von Bluts- und Geistesverwandtschaft betrachtet wurde. Diese Verwandtschaft betraf Milchammen, ihre direkten Angehörigen und diejenigen des gestillten Säuglings. Vor allem Muslime achteten Milchverwandtschaft, da sie Teil des islamischen Verwandtschaftsrechts war.[358]

Im dünn besiedelten ländlichen und religiös vielfältigen Sozialraum der Herzegowina gerieten Menschen, die heiraten wollten, häufig an die Grenzen gewohnheitsrechtlicher und kirchlicher Normen – oft in Fällen, bei denen es sich um Verwandtschaftsverhältnisse über die weibliche Linie oder um Kombinationen von Blutsverwandtschaft und anderen Verwandtschaftsformen handelte. Zudem war die Bandbreite anwendbarer und tatsächlich angewandter Eheregeln unter Orthodoxen groß und unübersichtlich. Kaum ein orthodoxer Pfarrer verfügte in den 1880er Jahren über standardisierte Bildung, in nur wenigen Gemeinden war kanonische Literatur verbreitet. Priester waren materiell und ideell stark von den Gläubigen abhängig und die institutionelle Bindung der Kirchgemeinden an die eigene Kirchenhierarchie war relativ lose. So erklärt sich, dass Pries-

354 *Đorđević*, Tihomir R.: Uzimanje u rodu. In: *Ders*.: Naš narodni život. Knj. 2. Beograd 1930, 42–53, hier 51. m

355 *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 652–654 § 192; *Dučić*: Hrišćanski brak 38–40.

356 *Bogišić*: Izabrana djela (4) 55.

357 *Mitropolita Nikolaj*: Naredba Srpskom pravoslavnom sveštenstvu i narodu mitropolije ZT, 9.5.1894. In: Istočnik 7/8 (1894), 243–255, hier 250; *Grubač*, Svetozar: Obredni elementi stare narodno-crkvene institucije posinovljenja. In: Istočnik 10–11/21 (1907), 219 f.

358 *Kohler*, J.: Studien über die künstliche Verwandtschaft. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 5 (1884), 415–440, hier 415 f.; *Bogišić*: Izabrana djela (4) 95; *Kaser*: Familie und Verwandtschaft 258; *Đorđević*: Preislamski ostatci 42. Zum Ehehindernis der Milchverwandtschaft unter Muslimen in Bosnien: Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner 10–12, 104 (Art. 21, 25) sowie 358–360.

ter Ehen vorrangig nach gewohnheitsrechtlichen Normen schlossen und diese - Normen zudem pragmatisch, d. h. situativ unterschiedlich anwandten.[359]

In vielen Fragen der kirchlichen Ehelehre existierte dabei bis in die Bischofsebene hinein kein Konsens über den kanonischen Standard und seine Anwendung. Bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts gab es keine kirchlichen Regelwerke außer dem mittelalterlichen Nomokanon (*zakonopravilo/krmčija knjiga*), den zudem kaum eine städtische Kirchgemeinde besaß.[360] Auch waren die wenigen Kirchengesetzessammlungen, die seit den 1860er Jahren entstanden, nur äußerst schwach verbreitet. Einer der ersten, der kanonisches Wissen für die Pfarrer aufbereitete, war Nićifor Dučić (1832–1900).[361] Als Direktor der geistlichen Schule in Cetinje veröffentlichte er 1866 ein Handbuch orthodoxen Familienrechts, ein sogenanntes Stufenwerk (*stepenik*) der Verwandtschaftsgrade,[362] über das er später schrieb, es sei vor allem den Priestern »in Montenegro, der Herzegowina, Bosnien, Altserbien und Makedonien« gewidmet gewesen.[363] Nebenbei verdeutlichte er damit, wie grundlegend die Zählung der Verwandtschaftsgrade für kirchliches Eherecht war.[364]

359 Nach dem habsburgischen Diplomatendolmetscher Tomo (Thomas) Herkalović äußerte der Sarajevoer Archimandrit Sava Kosanović 1879, die orthodoxe Pfarrgeistlichkeit arbeite mit wenigen Ausnahmen nur nach persönlichem Gutdünken. Die Priester schlössen und schieden Ehen und arbeiteten nur für ihren eigenen Nutzen. *Ders.*: Vorgeschichte der Occupation Bosniens und der Herzegovina. Zagreb 1906, 59.

360 Selbst Čajniče besaß als die mit Abstand reichste Kirchgemeinde der Eparchie unter ihren 98 gedruckten und handgeschriebenen Büchern alle möglichen liturgischen Werke, nur keinen Nomokanon. Über die Bibliothek der Gemeinde Anfang der 1890er Jahre: *Komadanović*, Patrikije: Srpska pravoslavna stara i nova crkva u Čajniču, in: Bosanska vila 26/7 (1892), 406–408.

361 Nićifor Dučić (1832–1900), geboren in Lug bei Trebinje, lernte bei seinem Onkel, dem Archimandriten Jevstatija Dučić, im Kloster Duži und eröffnete nach seiner Mönchsweihe dort mit Serafim Perović im Jahre 1857 eine Schule, die später nach Žitomislić verlegt wurde. 1861–1862 nahm er an den antiosmanischen Aufständen unter Luka Vukalović in der östlichen Herzegowina teil und flüchtete in deren Verlauf nach Cetinje, wo er 1863 zum Archimandriten ernannt wurde. Dort eröffnete er im darauffolgenden Jahr ein Theologisches Seminar, ging später nach Belgrad und beteiligte sich als Kommandant am serbisch-türkischen Krieg 1876. In den 1880er Jahren war er Direktor der Serbischen Nationalbibliothek in Belgrad. 1886 studierte er ein Jahr an der Sorbonne in Paris und war seit seiner Rückkehr nach Serbien ab 1892 Mitglied der Königlich Serbischen Akademie. Vgl. etwa: *Monah Ignjatije* (Marković): Životopis Arhimandrita Nićifora Dučića. In: *Dučić*: Istorija SPC 10–67.

362 *Ders.:* Stepenik. Iz Kormčije sa slaveno-ruskoga jezika preveo i iz srbuljah sastavio. Cetinje 1866.

363 So Nićifor Dučić 1898 über sein Buch *Stepenik* von 1866. *Ders*: Hrišćanski brak 1.

364 Auch in Serbien rief das Konsistorium der Belgrader Erzdiözese 1887 die Priester zur Pränumeration eines Buches von Nikola Trifunović über die Verwandtschaftsgrade in Eheangelegenheiten auf. *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 153; *Trifunović*, Nikola M.: Srodnička stepenica u zakonom braku sa teorijskim i praktičnim primerima u tekstu. Za sveštenike i bogoslove. Beograd 1888. Zu den kultur- und konfessionsbedingt unterschied-

In Serbien hatte Nikanor (Nikola) Ružičić[365] 1880 eine Gesetzessammlung in Ehefragen veröffentlicht, die keine größere Verbreitung in Bosnien-Herzegowina fand.[366] Nikodim Milaš, Professor am serbisch-orthodoxen theologischen Seminar in Zadar und dortiger späterer Bischof,[367] veröffentlichte seit den 1870er Jahren orthodoxe Rechtssammlungen der Kirchenväter und Konzile. 1890 legte er auf Grundlage der Heiligen Schrift, der ökumenischen Konzile, der Kirchenväter als auch Savas Nomokanon die erste systematische Rechtssammlung der Serbisch-Orthodoxen Kirche vor, weswegen er bis heute als bedeutendster Kanoniker seiner Kirche gilt. Nach Milašs eigenen Angaben stellte das Werk sogar die erste moderne Gesetzessammlung aller orthodoxen Kirchen Europas dar.[368]

Nach diesem Kirchenrecht waren alle ehelichen Voraussetzungen vor der Trauung zu untersuchen. An erster Stelle sollte die Eheprüfung (*bračni ispit*, dt. auch als Brautexamen bezeichnet) stehen, in welcher die Brautleute getrennt voneinander zu ihrer freien Entscheidung und ihrem christlichem Wissen befragt werden sollten. Anschließend war an drei aufeinanderfolgenden Feiertagen das kirchliche Aufgebot, also die Ankündigung der Eheschließung, in der jeweiligen Pfarrgemeinde verlangt. Priester und Gemeinden hatten in dieser

lichen Zählweisen von Verwandtschaftsgraden: *Ubl*, Karl: Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100). Berlin 2008, 14–27.

365 Nikanor (Nikola) Ružičić (1843–1916) war Professor und Rektor am Theologischen Seminar in Belgrad. Ab 1886 bekleidete er das Amt des Bischofs von Žiča, ab 1898 jenes von Niš.

366 *Ružičić*: Nomokanon o braku. Man findet das Werk heute in keiner größeren Bibliothek Bosnien-Herzegowinas. In den 1880er Jahren veröffentlichte er für Priester weitere Hilfsmittel in Ehefragen und 1893–1895 eine serbisch-orthodoxe Kirchengeschichte, die 1896 gekürzt auch auf Deutsch erschien: *Ders.*: Tablice raznovrsnih primera srodstva. Beograd 1886; *Ders.*: Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben.

367 Zu Nikodim Milaš (1845–1915): *Kalinić*, Vojin: Doprinos Nikodima Milaša kulturnom preporodu Srba u Dalmaciji. Beograd, Šibenik 2009.

368 *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890). In der deutschen Übersetzung des Vorwortes zur ersten Auflage beginnt Milaš mit der Feststellung: »Bei Behandlung der Literatur des morgenländischen Kirchenrechts habe ich hervorgehoben, daß in keiner Sprache ein Werk besteht, in welchem das in der morgenländischen Kirche geltende Recht vollständig dargelegt wäre, d. h. in welchem sowohl die für die Gesamtkirche bindenden Gesetze, als auch die Normen, welche in den einzelnen, heute bestehenden autokephalen Kirchen Wirksamkeit haben, systematisch dargelegt wären.« *Ders.*: Kirchenrecht III. Milaš hatte als Vorarbeit bereits 1884 eine kleinere Kirchenrechtssammlung herausgegeben, die zwei Jahre später schon eine zweite Auflage erfuhr: *Ders.*: Zbornik Pravila svetih Apostola, vasionskih i pomjesnih sabora i svetih otaca, koja su primljena pravoslavnom crkvom. Preveosa greckoga po najnovijem atinskom izdanju. 2. Aufl. Novi Sad 1886. Auch im Fürstentum Serbien fanden Milašs Arbeiten Beachtung und Verbreitung. Das Konsistorium der Belgrader Metropolie warb bereits 1880 – lange vor dem Erscheinen des Werkes – unter ihren Erzpriestern, die Kirchenrechtssammlungen von Milaš vorzubestellen. Bereits 1897 erschien die erste russische Übersetzung seines Werkes. *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 65 (br. 43).

Zeit nach möglichen Ehehindernissen zu forschen und diese, so möglich, auszuräumen.[369] Erst nach Abschluss dieser Schritte war angedacht, die Ehe öffentlich, vor Zeugen und in einer vorgeschriebenen liturgischen Feier durch einen Priester zu trauen. Der Ort der Trauung sollte, wie Milaš es formulierte, »in der Regel die Pfarrkirche der Brautleute [sein]; in Ausnahmsfällen ist die Vornahme der Einsegnung der Ehe auch außerhalb der Kirche gestattet.«[370] Milaš war sich wohl bewusst, dass die meisten Ehen von Priestern in Häusern der Familien geschlossen wurden.

Mit Milašs Kirchenrechtswerk von 1890 bestand erstmals ein moderner systematischer und historisch-theologisch argumentierender Rechtskanon der serbisch-orthodoxen Eparchien. Ohne dass das Werk je in irgendeiner Form in Kraft gesetzt wurde, bestimmte es für Jahrzehnte den rechtlichen Standard der Serbisch-Orthodoxen Kirche, vor allem der habsburgischen Gebiete. Serafim Perović hatte 1889 gleich nach seiner Ernennung zum Bischof der Herzegowina die Pfarrpriester in der Herzegowina aufgefordert, sich durch Pränumeration an der Verlegung des Werkes zu beteiligen und es später in der Seelsorge zu verwenden.[371] Diesen Aufruf wiederholte der höhere Klerus mehrfach in den 1890er Jahren, weswegen es eher unwahrscheinlich scheint, dass viele Pfarreien das Buch vor der Jahrhundertwende besaßen und auch anwandten.[372]

Dabei war und ist die strikte Anwendung der Kanones nur eine Lehrmeinung, von der unter bestimmten Voraussetzungen abgewichen werden konnte. Es gab grundsätzlich zwei Prinzipien der orthodoxen Seelsorgepraxis – einerseits die *Akribie* (*akrivia/akribeia*), welche auf die *akribische* Befolgung kirchlicher Normen setzte, und andererseits die *Ökonomie* (*ikonomia/oikonomia*), wonach es pragmatisch zulässig war, von der genauen Befolgung der Kanones abzuweichen, wenn deren strenge Anwendung der eigentlichen Intention der Kirche entgegenstand, nämlich Menschen zu retten und die Einheit der Kirche zu wahren. Ökonomie als Nachsicht, als Anpassung an die Umstände[373] und daher als eine große akzeptierte ›Standardabweichung‹ war ein in der orthodoxen Seelsorgepraxis häufig angewandtes und akzeptiertes Prinzip, ge-

369 Zu den kanonischen Regelungen des Brautexamens und des Aufgebots: *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 624–627 § 183 f.

370 Zitiert aus der zweiten Auflage der deutschen Übersetzung der zweiten, serbischen Auflage, die in Mostar erschien: *Milasch*: Kirchenrecht 594 § 186.

371 Aufruf zur Pränumeration des bald erscheinenden Buches von N. Milaš: Pravoslavno crkveno pravo. Rundschreiben der Metropolie an die Protopresbyterate, 10.3.1889; AHNKŽ, SPPUT 64/1889 k. 1888–1896.

372 Erneuter Aufruf an die Priester des PP Trebinje, den *Istočnik* zu abonnieren und das orthodoxe Kirchenrecht von Milaš zu kaufen. Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 30.10.1895; AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896.

373 So übersetzt bei: *Tamcke*: Das orthodoxe Christentum 12; *Larentzakis*: Die orthodoxe Kirche 75.

rade im Umgang mit dem Sakrament der Ehe.[374] In dieser Hinsicht zeigten sich oft Unterschiede der höheren orthodoxen Geistlichkeit gegenüber ihren katholischen Amtskollegen.[375] Zur Konfessionalisierung gehört jedoch sowohl die Standardsetzung als auch die Minimierung der praktischen Standardabweichung, der Heteropraxis. Im Gefolge solch normierender Prozesse gewann zumeist die Akribie als Prinzip der Seelsorge und religiösen Rechtspflege an Bedeutung.

Der habsburgische Staat und die Ehe in Bosnien-Herzegowina

Das Kaiserreich Österreich verfügte seit den josephinischen Reformen mit dem Ehepatent von 1783 über ein ziviles Ehe- und Scheidungsrecht. Damit übernahm man die Vorstellung eines doppelten Charakters der Ehe – als heiliges Sakrament und als ziviler Vertrag – und ordnete in aufklärerischem Sinne das religiöse Recht weitgehend dem zivilen unter. In den Grundzügen wurde dies auch im Bürgerlichen Gesetzbuch von 1811/1812 festgeschrieben. Die Ehe unter Christen blieb jedoch ein staatlicherseits weitgehend unangefochtenes Monopol der Kirchen.[376] Ein weiterer Schritt war es, Ehen auch vor einer zivilen Behörde schließen zu können. Für die österreichischen Kronländer definierte man ein Jahr nach dem Österreichisch-Ungarischen Ausgleich von 1867 die fakultative Möglichkeit, eine »Nothzivilehe« vor einer weltlichen Bezirks- oder Gemeindeverwaltung schließen zu können.[377] Ungarn hingegen tolerierte die Zivilehe erst 1894/1895, wobei diese damit auch obligatorisch wurde.[378]

374 *Felmy*: Die orthodoxe Theologie 180–183. Vgl. auch *Anapliotis*, Anargyros: Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht. Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter. Berlin 2010, 8–10.

375 In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Lehrmeinungen zur Auslegung des Kirchenrechts unter katholischen und orthodoxen Theologen offenbar deutlich. Aussagen wie jene des katholischen Kirchenrechtlers Karl-Theodor Geringers, dogmatisch Falsches und kirchenrechtlich Unzulässiges könne niemals pastoral richtig sein, finden sich unter orthodoxen Theologen kaum. *Geringer*, Karl-Theodor: Die konfessionsverschiedene Ehe im kanonischen Recht. In: *Böckle*, Franz u.a. (Hg.): Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene. Regensburg 1988, 67–82, hier 76.

376 *Dobrovšak*, Ljiljana: Ženidbeno (bračno) pravo u 19. stoljeću u Hrvatskoj. In: Croatica Christiana Periodica 56 (2005), 77–104, hier 77f. ; *Milaš*, Nikodim: Die Jurisdiktion in Ehesachen im Abendlande seit dem XVI. Jahrhunderte. In: *Ders.*: Die unüberwindliche Abneigung als Ehetrennungsgrund nach dem österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche. Wien 1905, 1–28.

377 Gesetz, wodurch die Vorschriften des zweiten Hauptstückes des allgemeinen bürgerl. Gesetzbuches über das Eherecht für Katholiken wieder hergestellt, die Gerichtsbarkeit in Ehesachen der Katholiken den weltlichen Gerichtsbehörden überwiesen und Bestimmungen über die bedingte Zulässigkeit der Eheschließung vor weltlichen Behörden erlassen werden. In: RGBl 19 (1868), 93–97. Sowie die dazugehörige Vollzugsverordnung: Verordnung der Minister der Justiz, des Cultus und des Innern vom 25.5.1868. In: RGBl 32 (1868), 236–240.

378 *Herger*, Eszter Cs.: Tradition und Modernisiserung in der Geschichte der Zivilehe in Ungarn. In: *Thier*, Andreas/*Pfeifer*, Guido/*Grzimek*, Philipp (Hg.): Kontinuitäten und

Im habsburgisch verwalteten Bosnien blieb das Eherecht hingegen ausschließlich ein von religiösen Organisationen bestimmtes Recht. Schon 1878 hatte die Okkupationsmacht zugesichert, in Ehe-, Familien- und Vormundschaftsangelegenheiten die Normen der einzelnen Religionsgemeinschaften sowie die gewohnheitsrechtlichen Praktiken anzuerkennen.[379] Habsburg folgte der osmanischen Praxis, die Rechtspflege in familiären Angelegenheiten den Glaubensgemeinschaften als Sonderrechte zu belassen.[380] Damit gab es im habsburgischen Bosnien aufgrund der grundsätzlichen Religionsfreiheit zwar Konfessionslose, aber keine Form der Zivilehe.[381] Lediglich Juden und evangelische Christen konnten für Scheidungen bosnische Zivilgerichte anrufen, was eine teilweise zivilrechtliche Regelung der Ehe darstellte.[382] Auch wurden im habsburgischen Bosnien trotz wiederholter Planung nie staatliche Eheregister angelegt, da offenbar vor allem die orthodoxe Geistlichkeit dies »als einen unzulässigen Eingriff in ihre kirchliche Autonomie« begriff, wie der Jurist Ferdinand Schmid 1914 notierte.[383]

Die Landesverwaltung normierte Ehen im Lande nur in drei Fällen: wenn man die Ehe als rechtsgültige Verbindung gefährdet sah, bei einzelnen Staatsbediensteten sowie bei Ausländern. Der erste Fall verwies auf den modernisierenden Anspruch der Monarchie. So waren habsburgische Beamte gerade in den Anfangsjahren wiederholt bass erstaunt, auf welche Weise Ehen im Lande ge-

Zäsuren in der europäischen Rechtsgeschichte. Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker, München 22.–24. Juli 1998. Frankfurt am Main 1999, 275–282, hier 281 f.; *Raffay*, Franz: Die Nichtigkeit der Ehe im Sinne des ungarischen Ehegesetzes. In: Zeitschrift für Internationales Privat- und Öffentliches Recht 13 (1903), 92–152, hier 97 f.

Im Vergleich dazu wurde die obligatorische Zivilehe als Voraussetzung ihrer zivilrechtlichen Gültigkeit in Zürich bereits 1525 eingeführt, in Holland und Westfriesland 1580, in Großbritannien kurzzeitig 1653, in Frankreich im Jahre 1792, in Belgien 1815, in Italien 1866 und in der gesamten Schweiz und ganz Deutschland 1874/1875. *Scharnagl*, Anton: Katholisches Eherecht. Mit Berücksichtigung des in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz geltenden staatlichen Eherechts. München 1935, 27–29; *Dobrovšak*: Ženidbeno (bračno) pravo.

379 Circularerlass der LR in Sarajevo v. 30.12.1878, betr. die Organisation der Gerichte. In: SGVN 2 (1881), 4 f., hier 5.

380 *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 116. Die Sarajevoer Landesregierung bestätigte dies im Jahre 1885 in einer Verordnung, die eine Art Grundgesetz des Familienrechts im habsburgischen Bosnien darstellte. Verordnung der LR für BuH v. 8.5.1885. In: SGVBH 1885, 114–116.

381 Der Rechtswissenschaftler und Statistiker Ferdinand Schmid bezeichnete dies 1914 als rechtlichen Mangel: »Bis zur Stunde ist zwar, soviel wir wissen, nicht einmal die Notzivilehe ausdrücklich im Lande anerkannt, aber diese Anerkennung kann doch nur eine Frage der Zeit sein.« *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 242.

Von über 230 offiziellen Konversionen zwischen 1878 und 1913 in Bosnien-Herzegowina waren drei in die Konfessionslosigkeit. Verwaltungsbericht 7/1913. Wien 1914, 19.

382 *Đaković*, Luka: Političke organizacije bosanskohercegovačkih katolika hrvata. Bd. 1: Do otvaranja Sabora 1910. Zagreb 1985, 65.

383 *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 243.

schlossen wurden. 1879 gab es etwa Berichte von Lokalbeamten, in denen massenhafte Zwangsehen beklagt wurden, aus denen jungvermählte Frauen reihenweise flüchteten. Oberstleutnant Miškov aus dem ostbosnischen Vlasenica berichtete von solchen Übeln: Man habe ihm auf seine Nachforschungen hin gesagt, dass »die Heirath nie im Einvernehmen beider Geschlechter geschieht«. Der Militär führte daraufhin in seinem Regierungsbezirk die Heiratsregeln aus der kroatischen Militärgrenze ein, wonach jeder Bräutigam eine Ehegenehmigung von der Behörde brauchte. Mit kolonialem Habitus einer notfalls militärisch durchzusetzenden *mission civilisatrice* schrieb er, die Geistlichen müssten erst lernen, den freien Willen der Eheleute zu erfragen.[384] Die Landesregierung hob die eigenmächtige Verordnung bald auf, bemühte sich aber, die hohen religiösen Oberhäupter im Lande zu den gewohnheitsrechtlichen und religiös institutionellen Normen und Praktiken der Ehe zu befragen und sie zu ermahnen, die Verhältnisse zu ordnen.[385] Bei diesem Vorstoß beließ es die Landesregierung jedoch und bemühte sich verstärkt erst einmal, die Hierarchiestrukturen der -religiösen Organisationen von Orthodoxen, Muslimen und Katholiken zu ordnen. Die Ehe blieb eine ausschließlich von den Religionsgemeinschaften des Landes geregelte soziale Bindung, aus der sich der österreichisch-ungarische Staat weitestgehend heraushielt.

Staatliche Ehenormen gab es weiterhin für Soldaten und staatliche Lehrerinnen. Bei Soldaten hatte dies wehrstrategische Gründe, bei Lehrerinnen eher moralische und finanzielle. Mit Einführung der Wehrpflicht in Bosnien benötigte jeder Militärangehörige, um während der Zeit seines aktiven Dienstes heiraten zu können, eine Genehmigung seiner Militärverwaltung.[386] Zudem gab es unter bestimmten Bedingungen die Möglichkeit für verheiratete Männer, sich übergangsweise vom Wehrdienst befreien zu lassen.[387] Diese komplizierten bürokra-

384 Bezirksamt Vlasenica, Oblt. Miškov, an die Abtheilung für Innere Angelegenheiten der LR in BuH, 3.7.1879; ABH, VŠSBiH B 1879/12 k. 14.

385 Vgl. das Schreiben der LR an den Patriarchen Prokopije in Sremski Karlovci vom 6.10.1879, in dem Hofrat Badovinac anfragte, »auf welcher Grundlage die hiesigen Kircheninstitutionen in Ehefragen richten, an welche Gesetze sie sich halten sowie in welchen Fällen eine Trennung von Tisch und Bett erlaubt ist […].« Der Bischof antwortete, dass zur Beantwortung dieser Fragen erst einmal die Beziehung zum Patriarchen von Konstantinopel zu klären sei. Zitiert nach: *Vuković*, Sava: Mešanje Zemaljske vlade u Sarajevu u unutrašnje poslove Srpske pravoslavne crkve 1879. godine. In: *Ekmečić*, Milorad (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 3. Beograd 2002, 195–199. Vgl. auch die Übersetzung eines Briefes des Scheriatsgerichtes zweiter Instanz, Vudjuhović, an die LR, 30.12.1879. Darin antwortete ein muslimischer Geistlicher zum Rechtsverständnis der Ehe und ihrer Praktiken in Bosnien aus islamischer Sicht. ABH, VŠSBiH B 1879/12 k. 14.

386 Kreisvorsteher von Mostar, Grinvald, an Metropolit Ignatije in Mostar, 18.12.1882; AHNKŽ, ZHM o. S./1882.

387 Provisorisches Wehrgesetz für Bosnien und die Hercegovina. In: Sammlung der Gesetze und Verordnungen für Bosnien und die Hercegovina (fortan SGVBH). Sarajevo 1881, 697–718, hier 701–703 § 13.

tischen Regelungen verursachten bei religiösen Experten häufig Missverständnisse. Priester und Imame legten die Anordnungen oft hyperkorrekt falsch aus, indem sie meinten, die habsburgische Bürokratie verlange von allen Männern Ehegenehmigungen.[388] Lehrerinnen im staatlichen Schuldienst war es hingegen ab 1908 verboten zu heiraten – außer sie heirateten einen Lehrerkollegen.[389] Damit war die Fürsorge des Staates gegenüber seinen Beamten und Beamtinnen mit erheblichen Eingriffen in das im Grunde religiöse Familienrecht verbunden.

Zum anderen gab es zahlreiche staatliche Regelungen für Trauungen von bosnischen Landesangehörigen mit Menschen aus anderen Teilen der Monarchie.[390] Im Sinne der rechtlichen Inklusion Bosniens in die Monarchie wurden diese Regelungen bereits im Jahre 1900, lange vor der Annexion des Landes, vereinfacht. Für Priester blieben die Regelungen jedoch schwer verständlich.[391] Serbische Staatsbürger benötigten zur Eheschließung in Bosnien-Herzegowina ausführliche Bescheinigungen ihrer Konsularabteilungen. Wiederholt erinnerte die Landesregierung vor allem orthodoxe Priester an diese Regelung, da es im-

388 Bezirksamt Trebinje, Matasić, an alle Pfarrämter des Bezirkes, 26.7./7.8.1888; Bezüglich der Heiratsregelungen von Angehörigen des bosnisch-herzegowinischen Militärs; AHNKŽ, SPPUT o.S. [7.8.1888] k. 1884–1924. 1889 machte das Bezirksamt Trebinje nochmals die Ehebestimmungen bekannt, da ständig unnötige Anfragen kämen. Bezirksamt Trebinje, Bekanntmachung 18.5.1889; SPPUT 102/1889 k. 1888–1896; Kotarski sud Ljubinje – Šerijatski sud (fortan KSLj Šer) 205/1888, Vgl. ebenso die Bestimmungen in: *Mitropolita Nikolaj*: Naredba Srpskom pravoslavnom sveštenstvu i narodu mitropolije ZT, 9.5.1894. In: Istočnik 7/8 (1894), 243–255, hier 251. Der Erzpriester von Trebinje schlug gar in den 1890er Jahren vor, jungen Männern die Ehe generell vor Ableistung ihres Militärdienstes zu verbieten, um »üble moralische Folgen« für verheiratete Männer während ihres Militärdienstes zu verhindern. Priestersitzung des PP Trebinje, 30.10.1895, AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896.

Andererseits versuchten sich manche Männer durch Eheschließung der Wehrpflicht zu entziehen, wogegen 1883 eine komplizierte Bestimmung erlassen wurde. Verordnung vom 1.12.1883. In: SGVBH 1883, 679–681.

389 Verordnung d. LR f. BuH v. 11.1.1908. In: GVBlBH 1908, 35.

390 So unterschieden sich beispielsweise die amtlichen Regelungen für Ehen ungarischer Untertanen aus Ungarn von jenen aus Kroatien-Slavonien, wenn sie in Bosnien-Herzegowina geschlossen werden sollten. Vgl. Amtliche Zusammenstellung; ABH, ZMF PrBH 998/1898 sowie das Rundschreiben des Eparchialkonsistoriums in Sarajevo an alle Geistlichen der Eparchie Dabar-Bosna, 1.2.1888. Mitteilung über den Erlass der LR v. 22.12.1887. In: Istočnik 10/2 (1888), 165–167.

391 Verordnung d. LR f. BuH v. 9.1.1900. In: GVBlBH 1900, 148 f. Bekanntmachung dieser gesetzlichen Änderung vom 28.12.1899/9.1.1900 durch das Konsistorium der Metropolie ZH an die gesamte Pfarrgeistlichkeit, Mostar 30.3.1900; AHNKŽ, SPPUT 98/1900 k. 1900–1903; Vgl. auch Metropolit von Dabar-Bosna an seine Geistlichkeit, 20.4.1900. In: Istočnik 8/14 (1900), 113 f.

Ausschweifende Artikel erklärten noch 1904 im *Istočnik* die komplizierten Regelungen abhängig davon, ob einer der Ehepartner aus Cis- oder Transleithanien stammte. *Dragojević*, Dragutin: Ženidbe u Bosni i Hercegovini (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 1–2, 5–6, 7/18 (1904), 15–18, 80–83, 100–104.

mer wieder zu Fällen kam, in denen Untertanen des Königreiches Serbien in Bosnien heirateten, denen dies nach kanonischen Regeln in Serbien verboten war.[392] Mit diesen Verordnungen sollte letztlich verhindert werden, dass jeweils variierende zivile und religiöse Gesetze in anderen Rechtsräumen umgangen und die politisch-administrative Grenzen für familienrechtliche Zwecke genutzt wurden.

Ein wichtiges Thema für Geistliche und religiöse Organisationen waren sogenannte wilde Ehen oder Konkubinate – dauerhafte Partnerschaften also, die weder gewohnheitsrechtlich geschlossen und kirchlich toleriert noch kirchlich getraut waren. Wiederholt forderten Priester die staatliche Verwaltung auf, in diesen Fällen einzugreifen und die Betroffenen mit polizeilicher Gewalt zu trennen. Die österreichisch-ungarische Verwaltung verhielt sich im Bereich der öffentlichen Moral gerade auf zentraler Ebene sehr zurückhaltend. Nach mehreren lokalen Fällen, in denen örtliche Beamte zusammen mit der Gendarmerie wilde Ehepaare getrennt hatten, definierte die Landesregierung in einem Erlass von 1891 eine Norm für politische Eingriffe in familiäre Angelegenheiten. Danach sollte die Verwaltung eine polizeiliche Trennung unverheiratet zusammenlebender Paare nur in Fällen von »öffentlichem Ärgernis« erwägen.[393] Der hohen Geistlichkeit war dies oft unverständlich. Teils mit dem Argument, es handle sich bei Konkubinaten um ein »schlechtes Phänomen westlicher Provenienz«,[394] forderte sie nach dem Verursacherprinzip wiederholt von der Verwaltung, dagegen vorzugehen. Lokalbehörden wehrten sich ihrerseits, indem sie darauf verwiesen, dass Pfarrgeistliche die Praxis tolerierten, junge Frauen vor der Eheprüfung, dem kirchlichen Aufgebot und der Trauung in das Haus der Bräutigame zu führen. Meist lehnten die Behörden ein Eingreifen mit polizeilichen Mitteln daher ab.

Die staatlich vorangetriebene Verkirchlichung der Glaubensgemeinschaften verstärkte auch die Zusammenarbeit staatlicher und religiöser, ›verkirchlichter‹ Organe. So konnten eparchiale Institutionen Amtshilfe der staatlichen Organe anfordern: im Falle der Herzegowina der Bischof in Mostar, ab 1897 das neugegründete eparchiale Konsistorium sowie ab 1905 das Eparchiale Kirchengericht und der eparchiale Verwaltungsrat, die beide an die Stelle des Konsistoriums traten. Die vom Staat gegründeten Institutionen der religiösen Organisation

392 *Metropolit Serafim*: Okružnica svemu prečasnom srpsko-pravoslavnom sveštenstvu i narodu hercegovačko-zahumske eparhije, 2.2.1890. In: Istočnik 4–5/4 (1890), 138 sowie in AHNKŽ, SPPUT 26/1890 k. 1888–1896.

393 Zahlreiche Eingaben von serbisch-orthodoxen Geistlichen u.a. aus Čajniče an staatliche Verwaltungsorgane wegen Konkubinaten und »wilden Ehen«. Die staatlichen Lokalbehörden bezogen sich in ihrer meist ablehnenden Haltung gegenüber über staatlichen Eingriffen auf den Erlass der LR vom 23.8.1891; ABH, ZVS 50/21/1912.

394 So der Metropolit von Banjaluka-Bihać Evgenije als Vorsitzender des Kirchlichen Obergerichts in Sarajevo an die LR, 14.12.1907; ABH, ZVS 50/21/1912.

zwangen den Staat immer wieder, seine Nichteinmischung in Glaubensangelegenheiten aufzugeben. Für Ehefälle bedeutete dies konkret, dass bei strittigen Mischehen, die Gendarmerie Vorladungen des Konsistoriums durchsetzte, wenn die Betroffenen sich weigerten zu erscheinen.[395] Die Serbisch-Orthodoxe Kirche konnte sich in Bosnien des habsburgischen Staates also durchaus bedienen und war nicht nur ständigen Angriffen ausgesetzt, wie häufig in der Forschung behauptet wurde.

Die Praxis der Eheschließung und die Reformintentionen der Geistlichkeit

In habsburgischer Zeit mühten sich die Kirchenverwaltungen, die Praktiken der Eheschließung und -trennung zu reformieren. Um die Hoheit über Praxis und Deutung eines Sakraments durchzusetzen, sollten Eheschließungen nach allgemeinen kanonischen Normen oder zumindest denen des Bischofs vereinheitlicht werden. Begann die forcierte Normierung von ehelichen Bindungen in der Sarajevoer Metropolie bereits Jahre früher, setzte sie in der Herzegowina erst mit Serafim im Jahre 1889 ein.[396] Wenige Tage im Amt verschickte Bischof Serafim im April 1889 ein Rundschreiben an alle Pfarrer und Kirchgemeindevertretungen, in denen er die grundlegendsten Ehebestimmungen der Serbisch-Orthodoxen Kirche in zehn kurzen Punkten klarstellte.[397] Von den Priestern forderte er vor allem, diejenigen Ehen zu verhindern, die durch Entführung der Braut zustande kämen oder in denen unzulässige Verwandtschaftsbeziehungen bestünden. Genaue Regeln führte er nicht aus, was suggerierte, sie seien allgemein bekannt. Außerdem sollte die Freiwilligkeit geprüft und das Aufgebot in der Gemeinde vorgenommen werden. Als sichtbares Zeichen der Verkirchlichung der Ehe verlangte Serafim von den Priestern, das Trauungsritual in der Kirche vorzunehmen und nur Trauungen außerhalb der jährlichen und wöchentlichen

395 So geschehen bei einer Mischehe zwischen der Katholikin Jela Elezović, geborene Buntić, und dem Orthodoxen Risto Elezović in Ljubuški 1898 bis 1900. Das orthodoxe Konsistorium in Mostar lud das Paar wegen offener Fragen mehrfach vergeblich vor und bat danach um Amtshilfe bei der staatlichen Kreisverwaltung. Diese wollte nicht in interreligiöse Konflikte involviert werden. Die LR wies sie jedoch an, dem Amtshilfegesuch Folge zu leisten, da das Konsistorium eine, wie sie schrieb »anerkannte öffentliche geistliche Behörde« sei und »öffentliche Behörden verpflichtet sind, sich in dienstlichen Belangen gegenseitig zu unterstützen.« Antwort der LR an KV Mostar auf eine Anfrage vom 29.1.1900. ABH, ZVS 5/270/1900.

396 Beispielsweise legte Bischof Sava 1885 fest, die Priester sollten keine Eheschließungen mehr nachts vornehmen, da so teilweise unbekannte oder vertauschte Bräute getraut würden und die Trauzeugen oft nicht mehr nüchtern seien. Rundschreiben des Eparchialkonsistoriums, Bischof Sava, an alle Geistlichen, 31.1.1885. In: Istočnik 5/2 (1888), 76 f.

397 Metropolit Serafim an alle Geistlichen und Kirchgemeinden der Eparchie Zahumlje-Herzegowina, Mostar 25.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 86/1889 k. 1888–1896. Abgedruckt auch in: Istočnik 15/3 (1889), 253 f.

Fastenzeiten zuzulassen.[398] Auch Jahre später bezogen sich Protopresbyter wiederholt auf dieses Rundschreiben und verlangten von den untergebenen Priestern seine Einhaltung.[399] Parallel dazu hatte der Theologieprofessor im Priesterseminar in Reljevo, Tomo Alagić, begonnen eine Artikelserie über die Ehe zu veröffentlichen, in der er das Sakrament von allen kanonischen und seelsorgepraktischen Seiten beleuchtete.[400] Fünf Jahre später erweiterte der Metropolit von Zvornik-Tuzla, Nikolaj, in seiner Eparchie die Eheregeln für Pfarrseelsorger um eindeutige und praktische Regeln. Was sich ändern müsste, illustrierte er anhand der Beschreibung der bestehenden Praxis:

sie [die Priester] trauen sie nicht einmal in Gotteshäusern, dort wo solche existieren, sondern in Häusern und anderen angemessenen und unangemessenen Orten, zu jeder Tages- und Nachtzeit, in jedem Seelenzustand, ohne Aufgebot, ohne Beichte und Abendmahl. In vielen Fällen trat ihre Geldgier offen zu Tage, sodass manche den ihnen gesetzlich zugeschriebenen Kompetenzbereich vergessend sich bischöfliche Macht aneigneten und auch solche Ehen segneten, die sie nicht ohne besondere Erlaubnis des gesetzlichen Diözesanbischofs hätten segnen dürfen.[401]

Gerade im Bereich des Familienrechts ging es der kirchlichen Hierarchie in den späten 1880er und 1890er Jahren darum, normiertes Recht durchzusetzen – an erster Stelle unter Pfarrgeistlichen. Für diese bedeutete die Anwendung der Normen ganz neue Herausforderungen in der Gemeindearbeit. Zudem waren sie sich sehr häufig unsicher über die kanonischen Regelungen und deren Anwendung.

Eine Anfrage des streitbaren jungen Priesters Sava Porobić aus Gorogaše nahm im November 1889 direkten Bezug auf das oben genannte Rundschreiben Serafims vom Frühling des Jahres. Sava Porobić gehörte zur ersten Generation von Geistlichen in der Herzegowina, die eine strukturierte theologische Ausbil-

398 Punkt 9 und 10 des Rundschreibens des Metropoliten Serafim an alle Geistlichen und Kirchgemeinden der Eparchie Zahumlje-Herzegowina, Mostar 25.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 86/1889 k. 1888–1896. Abgedruckt in: Istočnik 15/3 (1889), 253 f. Offensichtlich hielten sich wenige Orthodoxe an das Verbot von Trauungen innerhalb der jährlichen Fastenzeiten. Man mied bzw. bevorzugte vor allem bestimmte Wochentage. In der Herzegowina fanden viele Trauungen an Sonntagen oder den Hauspatronstagen statt. *Đorđević*: Nekoliko svadbeni običaji 128–137.

399 *P. J. K.* [Patrikije J. Komadanović]: Glavna sadržina dosadašnjeg rada u sjednicama srpsko pravoslavnog sveštenstva protoprezviterata čajničkog. In: Istočnik 9–10/5 (1891), 410–413, hier 411.

400 *Alagić*, Tomo: Iz crkvenog prava i crkvene prakse. O braku (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 1/3 (1889), 2–6; 2/3 (1889), 17–19; 3/3 (1889), 34 f.; 8/3 (1889), 116–118; 11–12/3 (1889), 161–164; 13–14/3 (1889), 201 f.;

401 *Mitropolita Nikolaj*: Naredba Srpskom pravoslavnom sveštenstvu i narodu mitropolije ZT, 9.5.1894. In: Istočnik 7/8 (1894), 243–255, hier 244. Vgl. auch das darauf bezugnehmende Rundschreiben des Metropoliten von Dabar-Bosna, Nikolaj, vom 8. und 9.4.1899. In: Sonderdruck des Konsistoriums der Metropolie Dabar-Bosna, Sarajevo 1899, 2–23.

dung im Seminar in Reljevo bei Sarajevo erfahren hatten.[402] Er bat für vier Fälle um Rat: An erster Stelle gab es in seiner Gemeinde einen Mann, der mit zwei Frauen zusammenlebte, einer kirchlich verheirateten und einer ungesetzlich angetrauten. Mit Letzterer hatte er drei Kinder. Laut Porobić ging er nie in die Kirche und ließ keinen Priester in sein Haus. »Er ist ein Gesetzloser und vermistet das ganze Dorf. Was soll ich mit ihm?«[403] Kinderlosigkeit oder auch nur ausbleibende männliche Nachkommen innerhalb einer Ehe waren gewohnheitsrechtlich ein Grund, die Ehe zu scheiden oder eine weitere Frau zu heiraten. Nur ein Sohn war der Garant für das Fortbestehen der Familie im Sinne des Erbes und der Nachkommen sowie der Fortführung der Ahnenreihe und der Verehrung des Hausheiligen.[404] Das Kirchenrecht verbot die Polygynie streng, akzeptierte jedoch die Kinderlosigkeit als Scheidungsgrund, wenn dafür der verantwortliche Part ausgemacht werden konnte. Nach der Scheidung und der neuerlichen Verheiratung des Mannes blieb die erste Frau dann nicht selten im Hause des Mannes. Eine andere mögliche Praxis war, die Ehe mit der zweiten Frau nicht kirchlich zu schließen,[405] was unter Umständen hier der Fall war. Oft tolerierten Pfarrpriester diese gewohnheitsrechtlichen Praktiken *nolens volens*, der Bischof nahm sie nicht selten schweigend hin. Die weiteren Fälle des Priesters Porobić bezogen sich auf eine – seiner Meinung nach – widerrechtliche Ehe zwischen zwei Partnern, da beide denselben Taufpaten hatten. Ein Dritter hatte die Tochter seines Cousins, ein Vierter die Schwester der Frau seines Cousins ungesetzlich geheiratet. Offensichtlich war Porobić sich seiner beschränkten Mittel bewusst und fragte lediglich, ob er überhaupt in ihre Häuser gehen und religiöse Handlungen durchführen dürfe.[406] Obwohl sich keine Antwort des Prota fand, zeigen die Fragen jedoch eine gewisse Bandbreite von kirchenrechtlichen Problemen auf, mit denen Pfarrgeistliche in Sachen der Ehe konfrontiert waren. Die neuen

402 Sava Porobić stammte aus dem Dorf Gorogaše in der Kirchgemeinde Poljice. Im August 1889 hatten die Dorfältesten (*knezovi*) der Gemeinde gebeten, ihm die Pfarrstelle in ihrer Gemeinde zu übertragen. Bischof Serafim weihte ihn daraufhin im September 1889 und bat Prota Pješčić, ihn in die Arbeit als Pfarrer einzuführen. Protokoll der Priestersitzung PP Trebinje, 29.8.1889; AHNKŽ, SPPUT 187/1889 k. 1888–1896 sowie Bischof Serafim an Prota Pješčić, Ljubinje 9.9.1889; SPPUT 181/1889.

403 »Bezakonik je te pogani sve selo. Šta ću s'njim?« Priester Sava Porobić, Pfarramt Poljice in Gorogaše, an PP Trebinje, 4.11.1889; AHNKŽ, SPPUT 297/1889 k. 1888–1896.

404 Über die Boka Kotorska schrieb der orthodoxe Priester Savo Nakićenović 1913, die Menschen würden über Söhne und Töchter sagen: »Ein Sohn ist das Fundament des Hauses, die *slava*-Kerze, die ewige Ahnenreihe der Familie [vječna domaća čitula], der Verteidiger der Kirche und des Volkes. […]Und eine Tochter? – Sie ist nichts anderes als ein fremdes Abendessen für eine ihr vorherbestimmte Familie.« *Nakićenović*, Savo: Boka. Antropogeografska studija. In: Naselja srpskih zemalja. Rasprave i građa 9 (1913), 189–632, hier 309.

405 Beschreibung solcher Fälle: *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 151.

406 Priester Sava Porobić, Pfarramt Poljice in Gorogaše, an PP Trebinje, 4.11.1889; AHNKŽ, SPPUT 297/1889 k. 1888–1896.

orthodoxen Bischöfe Bosniens bemühten sich ab den 1880er Jahren mit solchen Praktiken aufzuräumen, was graduell in den folgenden Jahrzehnten auch gelang.

Vor allem versuchten Geistliche, die Initiation von Ehen zu monopolisieren, um damit unkanonische zu verhindern. Der hohe Klerus war bestrebt, die kanonischen Ehehindernisse wie unzulässige verwandtschaftliche Beziehungen, fehlende Freiwilligkeit und Unkenntnis beider Partner durchzusetzen. Letzteres sollte gerade in der Eheprüfung vor der Trauung erfragt werden.[407] Zudem sollten Eheschließungen nach gewaltsamen Brautrauben unbedingt verhindert werden. Nach Nikodim Milašs Kirchenrecht galt Brautraub als ein absolutes Ehehindernis. Jede im Anschluss daran geschlossene Ehe war damit nichtig.[408] Gewaltsamer Brautraub scheint jedoch in der Herzegowina nicht weit verbreitet gewesen zu sein oder in den 1880er bis 1890er Jahren stark zurückgegangen zu sein. Bischöfliche Ermahnungen der Geistlichen, aber auch der Gläubigen, solche Ehen keinesfalls zu schließen, tauchen lediglich bis in die 1890er Jahre auf.[409]

407 Vgl. beispielsweise die allgemeine Unterweisung der Priester über Inhalt, Form und Zweck der Eheprüfung in der Kirchenzeitschrift *Istočnik*: *Bogdanović*, Lazar: Pouka o ispitu bračnih. In: Istočnik 6–7/5 (1891), 248–250.

408 *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 657 § 195. Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche unterscheidet allgemein zwischen *absoluten* und *relativen* Ehehindernissen. Absolute Ehehindernisse verhindern generell eine gültige Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, bewirken die Nichtigkeit einer zwischen ihnen geschlossenen Ehe und müssen aus Sicht der Geistlichkeit getrennt werden. Relative Ehehindernisse können dabei unter bestimmten Voraussetzungen ausgeräumt oder vom betreffenden Bischof aufgehoben werden. Solche relativen Hindernisse verhindern eine kirchliche Eheschließung, bereits geschlossene Ehen werden durch sie jedoch nicht nichtig. Ebd. 617–664. In deutscher Übersetzung: *Milasch*: Kirchenrecht 583–626. sowie *Ders.* (*Milaš*, Nikodim): Brak između hrišćana i nehrišćana. In: Arhiv za pravne i društvene nauke 4/2 (1907), 284–291, hier 288. Vgl. auch einen Artikel über Brautraube aus der Sicht des Kirchenrechts und der seelsorgerischen Praxis: *Alagić*, Tomo: Iz crkvenog prava i crkvene prakse. O braku (nastavak). In: Istočnik 8/3 (1889), 116–118.

409 Vgl. die unterschiedlichen bischöflichen Rundschreiben zu den Fragen der Eheschließung und insbesondere zu Brautrauben (*otmice*): Metropolit Serafim an alle Geistlichen und Kirchgemeinden der Eparchie Zahumlje-Herzegowina, Mostar 25.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 86/1889 k. 1888–1896. Abgedruckt in: Istočnik 15/3 (1889), 253 f.; *Mitropolita Nikolaj*: Naredba Srpskom pravoslavnom sveštenstvu i narodu mitropolije ZT, 9.5.1894. In: Istočnik 7/8 (1894), 243–255, hier 245 und 250. Vgl. einen ähnlichen bischöflichen Aufruf an die Geistlichen der Metropolie Belgrad von 1896: *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (IV) 97.

Auch unter Muslimen existierte die Praxis von Brautrauben. Das Hohe Scheriatsgericht in Sarajevo kritisierte 1895, dass junge Frauen häufig gegen ihren Willen verheiratet würden, nicht selten nach kurzer Zeit zu ihren Eltern zurückkehrten und diese sie so schnell als möglich – häufig für wenig Geld, ein Schaf oder eine Ziege – an einen anderen Mann erneut verheirateten. Das Gericht erwähnte auch Fälle von Frauenhandel. Es forderte von den muslimischen Gelehrten, Dorfvorstehern und Familien entschieden gegen diese Praktiken vorzugehen.

Hohes Scheriatsgericht an alle Kreisbehörden als Scheriatsgerichte, 30.12.1895; ABH, VŠS F 1895/29 k. 198.

Auch unter Katholiken in der östlichen Herzegowina wurden Brautraube von Priestern als großes Problem angesehen. *Puljić*: Trebinjsko-mrkanska biskupija 104 f.

Dagegen blieb es in ländlichen Regionen häufiger bei dem Wunsch von Geistlichen, dass beide Partner sich ausreichend kannten und aus freien Stücken in die Ehe traten. Besonders in der nordöstlichen Herzegowina gab es bis ins 20. Jahrhundert Berichte über Zwangsehen und Trauungen von Paaren, die sich nie zuvor gesehen hatten.[410] Auf der anderen Seite gab es relativ oft verabredete Brautraube zwischen Familien oder Paaren. Meist passierten solche Ehestiftungen gerade in den Grenzbereichen von gewohnheits- und kirchenrechtlicher Norm – wenn es um religiöse Mischehen oder solche mit verbotenen Verwandtschaftsbeziehungen ging. Nicht selten waren sie, wie in dem oben von Vuk Vrčević beschriebenen Fall, teils akzeptierte Mittel, um aus dem Geflecht sozialer Normen des familiären und nachbarschaftlichen Lebensumfeldes auszubrechen.

Auf geplante Ehen, die über den nachbarschaftlichen und lokalen Rahmen hinausgingen, besaßen Geistliche oftmals stärkeren Einfluss. In diesen Fällen sicherten häufig kirchliche Strukturen die Anbahnung der Ehe ab. Somit verstärkten seit den 1890er Jahren neben den verbesserten Kirchenstrukturen mittelbar auch sozialer Wandel und Migration den Einfluss von Geistlichen auf die Initiation der Ehe.

Männer, die sich über den lokalen Rahmen hinaus verlobten oder aus einer anderen Region stammten, übergaben ihren Verlobten neben dem Brautpreis oftmals Pfande wie persönliche Urkunden und Dokumente. Kam es in solchen Fällen zu Unklarheiten und Konflikten, wurden häufiger Priester in ihrer Rolle als Vermittler in Eheangelegenheiten angerufen. In ihrer Gültigkeit umstrittene Verlobungen waren meist solche, bei denen sich kein männlicher Familienvorstand für die verlobte Frau verantwortlich fühlte – in denen zum Beispiel der Vater verstorben oder der Bruder ausgewandert waren. Dann zeigte sich, dass Frauen gewohnheitsrechtlich nur bedingt als vertragsmündig betrachtet wurden. Männer kürzten die Zeremonie der Brautwerbung in diesen Fällen ab und hielten meist ohne Brautwerber oder Zeugen um die Hand der jungen Frau an.[411]

So hatte ein aus der Lika, im kroatisch-dalmatinischen Hinterland, stammender Orthodoxer, Rade Majstorović, Ende der 1890er Jahre in Stolac um die Hand der jungen Sara Kurinić angehalten. Offenbar lebte sie nur mit ihrer Mutter zusammen. Zur Bekräftigung seines Versprechens gab er ihr neben dem Brautpreis

410 *Lilek*: Vermählungsbräuche in Bosnien 326f.

411 In einem anderen Fall hatte 1903 ein Mann aus Trebinje Einspruch gegen die Trauung eines Paares erhoben, indem er behauptete, mit der Frau verlobt zu sein. Nach Einschätzung des Protas Pravica, der den Fall untersucht hatte, war die Verlobung jedoch nicht gültig, da sie unter vier Augen und ohne Zeugen oder Brautwerber stattgefunden hatte. Zudem behauptete die betreffende Frau, nicht zugestimmt zu haben. Er hatte ihr wohl zwei Ringe als Brautpreis (*amanet*) gegeben, die er auch nicht zurücknehmen wollte als sie es ablehnte, sie überhaupt anzunehmen. Pravica ließ den Einspruch gegen die geplante Trauung nicht gelten. Korrespondenz zwischen Bischof Petar, Prota Pravica, Lazo Delić und Anika Vreća, Dezember 1903–Januar 1904; AHNKŽ, SPPUT 241/1903 k. 1900–1903.

von 50 Gulden seine Taufurkunde, sein Ledigkeitszeugnis und eine Bestätigung seines abgeleisteten Militärdienstes. Jahre später verlobte er sich jedoch mit einer anderen Frau. Für die kirchliche Trauung brauchte er nun die Dokumente, die er Sara gegeben hatte, womit das Problem seiner doppelten Verlobung vor den Priester kam. Da er die Kirche bat sich in die Sache einzuschalten, begannen die Priester in Trebinje und Stolac Befragungen anzustellen. Anfangs behauptete Rade, Sara habe ihn zur Verlobung gezwungen, die obendrein ohne Zeugen stattgefunden habe und so im Grunde ungültig wäre. In der Befragung durch Prota Pravica gab Rade für die neuerliche Verlobung romantisch-emotionale Gründe zu Protokoll, zog aber auch die moralische Unbescholtenheit seiner ersten Verlobten in Zweifel.[412] Pravica bat im Anschluss seinen Kollegen in Stolac, Sara zur Verlobung zu befragen und auszuloten, inwieweit diese rückgängig zu machen wäre, damit Rade seine Dokumente zurückbekäme. Sicherlich war sich Pravica des Dilemmas bewusst, dass kanonisches Recht zumindest die priesterlich eingesegnete Verlobung und die Ehe weitestgehend gleichstellte und die Trennung einer solchen Verbindung als Ehebruch ansah.[413] Sara Kurinić zeigte sich im Protokoll der Befragung dabei fest entschlossen, ihre Rechte als Verlobte einzufordern. Beinahe ganz Stolac wüsste, dass sie verlobt sei und sowohl die Nachbarschaft als auch ihre Familie könnten es bezeugen. Rade habe ihr die Dokumente als Ausweis seiner Treue gegeben und gesagt, sie sollte sie niemandem geben, bevor er sie nicht in die heilige Ehe geführt habe. Erfolgreich wehrte sie sich gegen die Versuche des Protas von Stolac, Rades Dokumente zu bekommen. Entschlossen und ihren Verlobten verfluchend erklärte sie:

> Weil er eine Andere heiraten will und mich, die Verlobte, verlassen und so betrügen will, fordere ich, dass der Brautpreis [amanet] verdoppelt wird, weil ich anders die Dokumente nicht herausgebe, die mir unter den genannten Bedingungen übergeben wurden und zum Brautpreis gehörten. Was die Vergebung und die religiöse Rechtmäßigkeit [alal] angeht, so kann ich ihm dies bis ans Grab nicht vergeben; meine bitteren Tränen werden ihn ewig verfolgen.[414]

412 »[…] im Umgang mit ihr [Sara Kurinić] kühlte sich meine Liebe ab, weil ich einsah, dass sie nicht mit meinem Wesen zusammenpasst und ich absehen konnte, dass ich mit ihr weder glücklich, noch zufrieden werden würde. Ich will nicht die Gründe nennen, warum ich ihr gegenüber erkaltet bin, noch sie geringschätzen oder ihr zukünftiges Glück zerstören, aber es gab zu viele Gründe.« Protokoll der Vernehmung von Rade Majstorović durch Prota Stevan Pravica, Trebinje 30.9.1900; AHNKŽ, SPPUT 251/1900 k. 1900–1903. Weitere Akten zu diesem Fall: SPPUT 247, 248, 250, 273/1900 k. 1900–1903.

413 *Meyendorff*: Die Ehe 30 f.; *Kühn*, Norbert: Die Ehetrennung im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus. In: Ostkirchliche Studien 1/26 (1977), 3–27, hier 8; *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 621–624 § 182.

414 Im Original: »Pošto se on hoće sa drugom da vjenča i mene isprošenu da ostavi i tako prevari, ja zahtjevam da se amanet duplira, jer drukčije ne dam dokumenata, koji su meni pod gore navedenim uslovom predati i prisajedinjeni ostalom kao dodatak amanetu. Što se

Für die religiösen Rechtsnormen ihrer eigenen, christlichen Glaubensgemeinschaft verwendete Sara ganz selbstverständlich den aus dem islamischen Kontext stammenden arabischen Begriff *(h)alal*.[415] Worte wie *Kanon* oder *Kirchenrecht* waren ihr unbekannt; stattdessen war *halal* der unmarkierte, allgemeine Begriff für religiöses Recht. Im Osmanischen Reich hatte eine vom Islam strukturierte Kultur und islamisches Recht den Alltag aller Glaubensgemeinschaften so grundlegend geprägt, dass arabische Begriffe umgangssprachlich auch für das religiöse Recht anderer Glaubensgemeinschaften verwendet wurden.[416] Sara fühlte sich von den Andeutungen ihres Verlobten in ihrer »Jungfrauenehre« gekränkt und forderte ihn auf, klar zu benennen, was er mit seinen angedeuteten moralischen Gründen meinte. Rhetorisch fragte sie den Priester im Protokoll:

> wie kann er um die Hand eines anderen Mädchens anhalten, wenn er bereits um eine angehalten hat, und wie kann er und warum um die Hand eines Mädchens anhalten, das er nicht vorhat zu heiraten? Und was heißt das dann?[417]

Entscheidend für das orthodoxe Verständnis der Rechtmäßigkeit war, ob die Verlobung öffentlich, also vor Zeugen stattgefunden hatte. Sara dagegen beteuerte ihre Aussagen bei ihrer Jungfrauenehre und war bereit dafür ihr Leben zu geben und vor Gott und den Menschen Zeugnis abzulegen. Bevor sie die Dokumente zurückgebe, forderte sie nach Jahren des Wartens erneut den Brautpreis in Höhe von 50 Gulden.[418] Der Streit verdeutlicht den verbindlichen Charakter von Verlobungen, bei deren Bruch Sühne eingefordert werden konnte.[419] Da die Verlobung nicht von einem Priester gesegnet wurde, konnten sich auch Priester für ihre Trennung einsetzen. Wie in der Ehe übernahmen Frauen schon bei der Verlobung den schwächeren und passiveren Part der asymmetrischen Sozialbeziehung. Zudem hatten die Konsequenzen des Scheiterns einer Verlobung für sie deutlich prekärere Folgen. Aus diesem Grunde hatte Sara auch vorgesorgt

tiče oproštaja i alala to mu nikad do groba ne mogu oprostiti, moje će ga gorke suze vječito pratiti.« Protokoll der Vernehmung von Sara Kurinić durch den Priester A. Petrović, Stolac 3.10.1900; AHNKŽ, SPPUT 273/1900 k. 1900–1903.

415 *(H)alal* (> arab. halāl) ist ein Begriff aus dem Koran und bezeichnet im Islam das im religiösen Sinne Erlaubte und Gesetzliche, im Gegensatz zu *haram* (> arab. harām), dem religiös Verbotenen.

416 Srećko M. Džaja argumentierte in seiner Geschichte der Katholiken in Bosnien und der westlichen Herzegowina an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, alle Bevölkerungsgruppen des Osmanischen Reiches seien über Jahrhunderte in struktureller, sozialer und mentaler Hinsicht islamisiert worden, wobei nur ein kleiner Teil der Bevölkerung auch den Schritt des Religionsübertrittes vollzogen hätte. *Džaja*: Katolici u Bosni 171, FN 353.

417 Protokoll der Vernehmung von Sara Kurinić durch den Priester A. Petrović, Stolac 3.10.1900; AHNKŽ, SPPUT 273/1900 k. 1900–1903.

418 Ebd.

419 Vgl. hierzu auch *Bogišić*: Izabrana djela (4) 52.

und verfügte über die Mittel, sich gegen den Bruch der Vereinbarung zumindest teilweise zur Wehr zu setzen. Obwohl der Ausgang des Streitfalles in den Akten unklar bleibt, scheint es, dass die Priester an der Entschlossenheit der Frau wenig ausrichten konnten und Rade möglicherweise nicht um eine erneute Zahlung des Brautpreises herumkam.

Die Familien und betreffenden Paare kannten die gewohnheitsrechtlichen Restriktionen gegenüber bestimmten Ehen und wussten meist auch über kirchenrechtliche Ehehindernisse gut Bescheid. Sollte die Ehe unter bewusster Umgehung dieser Normen gestiftet werden, musste alles schnell und unauffällig vonstatten gehen und vor der kirchlichen Trauung Tatsachen geschaffen werden. Die wichtigste war der ›Vollzug‹ der Ehe, was durch die Übersiedlung der Braut in das Haus des Bräutigams als Faktum betrachtet wurde. Oft meldeten sich die Paare erst einige Zeit nach der familiären Eheschließung bei ihrem Priester und baten um den kirchlichen Segen. Mangels effektiver Sanktionsmittel waren die Pfarrer dann meist gezwungen, die bereits vollzogenen Ehen hinzunehmen und nachträglich zu legitimieren. Von einer normierten, kirchlich begleiteten Vorbereitung, Prüfung und Initiation der Ehe konnte dann keine Rede sein.[420] Im Hinblick auf die Prämissen der religiösen Organisation ergab sich dann das Dilemma zwischen einer möglichen Ehe gegen kanonische Vorschriften und einer unehelichen Verbindung, in welcher ›ungesetzliche‹ Kinder zu erwarten waren. Priester wiederum kannten die üblichen Praktiken solcher Eheschließungen zur Genüge. Mit den wenigen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln versuchten sie, die vor einer Trauung übliche Übersiedlung der Braut in das Haus des Bräutigams zu verhindern.[421] Deutlich mehr als Ermahnungen und Drohungen blieben ihnen jedoch auch hier nicht.

Im Februar 1889 vernahm Prota Sava Pješčić ein solches ›ungesetzliches‹ Ehepaar. Sie hatten drei Monate zuvor ohne Priester eine Ehe geschlossen. Die Braut, Ruža Runjevac aus der Gemeinde Dživar bei Trebinje, beschrieb die Anbahnung der Eheschließung mit Jevto Kojović im priesterlichen Protokoll so:

420 Eines von vielen Beispielen ist die Beschwerde eines Priesters wegen einer Eheschließung ohne seine Beteiligung und ohne vorheriges Aufgebot in der Kirche: Priester Risto Kovačević, Tulje, an PP Trebinje, 6.11.1889; AHNKŽ, SPPUT 265/1889 k. 1888–1896.

421 Der Priester Marko Danilović forderte auf der Priestersitzung des PP Trebinje im Jahre 1900, man müsse der Praxis, dass Bräutigame ihre unvermählten Bräute bereits vor der priesterlichen Trauung in ihre Häuser führten, einen Riegel vorschieben, besonders da dies oft in Fällen geschehe, wenn eine ehehindernde Verwandtschaft vorliege oder die Ehe gegen den Willen der Eltern der Braut geschlossen werden solle. Auf welche Weise diese Forderung umzusetzen war, blieb im Protokoll offen. Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Kloster Duži 10.11.1900; AHNKŽ, SPPUT 308/1900 k. 1900–1903.

Auch katholische Geistliche gingen wiederholt dagegen vor, dass junge Frauen vor der kirchlichen Trauung in die Häuser der Bräutigame übersiedelten. 1894 verdammte dies Erzbischof Stadler in einem Hirtenbrief und drohte Kirchenstrafen dagegen an. *Lilek*: Vermählungsbräuche in Bosnien 323.

Letztes Jahr kam kurz vor dem Martinstag [11.11. jul. Kal.] Jevto Kojović mit zwei anderen Männern in das Haus meiner Mutter und hielt um meine Hand an, wozu sowohl die Mutter zustimmte als auch ich; dann hat mich derselbe mit den beiden anderen Männern sofort nach Hause geführt, wo ich noch heute mit Jevto unverheiratet lebe, wie eine Frau mit ihrem Mann; weil ich nicht wusste, was ich anders machen soll. Es wäre erbärmlich [jadno] gewesen zurückzukehren, aber es ist auch erbärmlich so zu leben, deswegen bitte ich, dass man mir den Segen zur Trauung gebe.[422]

Da Ruža offenbar nur mit ihrer Mutter zusammenlebte, wurde die Anbahnung der Ehe deutlich beschleunigt. Hinderlich war jedoch, dass Ruža und Jevto nach den Erkundungen des Priesters im sechsten Grade blutsverwandt waren: Sie hatten einen gemeinsamen Urgroßvater. Für Ruža handelte es sich um eine Verwandtschaft über ihre Großmutter mütterlicherseits, also in zweifacher Hinsicht die weibliche Linie. Das kanonische Recht verbot ein solches Ehebündnis und sah in ihm ein relatives Ehehindernis,[423] gewohnheitsrechtsrechtlich war jedoch gegen eine solche Ehe im Grunde nichts einzuwenden. Jevto gestand sein Handeln reuevoll als Fehler ein, gab aber wie Ruža an, von nichts gewusst zu haben. Inständig bat er die Kirche um ihren Segen, da er »seine Frau« unmöglich nach Hause zurückschicken könne. Wahrscheinlicher ist, dass wenigstens einer der Brautleute oder die Eltern vom gemeinsamen Urgroßvater wussten und auch das kanonische Eheverbot kannten. Folgt man dem Protokoll des Priesters, hatte der priesterliche Ehesegen gerade für Ruža sowohl eine transzendente als auch eine eher diesseitige, moralische Bedeutung. In einer anderen Abschrift des Gesprächsprotokolls von Pješčić erklärte sie:

falls der Priester uns nicht trauen will, kann ich weder im Himmel noch auf Erden Frieden finden, und ich willige ein, in diesem Haus zu bleiben wie auch immer Gott und die Älteren [Familienältesten] bestimmen werden. Ich gebe zu, dass ich mit Jevto wie mit meinem Mann lebe, weil ich nicht weiß wohin und was ich machen soll; daher bitte ich inständig um den Segen, dass ich vor der Welt nicht mit üblem Ansehen [na hrđav ugled svijetu] stehe.[424]

Ruža bezeugte damit auch, wer ihrer Meinung nach über ihre Ehe entscheide, nämlich Gott und die Dorfältesten. Die Bischofverwaltung in Mostar entschied zugunsten der beiden und gestattete ihnen den priesterlichen Segen für ihre Ehe. Nun weigerte sich jedoch ihr Priester Marko Danilović, der sich nicht an die Anweisungen des zwischengeschalteten Protas gebunden sah. Die Familien der beiden und der Dorfälteste empörten sich darüber ein Jahr später heftig, da

422 Ruža Runjevica (teils auch Runjavac) in der Befragung durch Prota Sava Pješčić, Trebinje 6.2.1889; AHNKŽ, SPPUT 37/1889 k. 1888–1896.

423 *Ružičić*: Nomokanon o braku 66–69.

424 Ruža Runjevica in der Befragung durch Prota Sava Pješčić, Trebinje 6.2.1889 (zweite, wohl ursprünglichere Abschrift des Gesprächsprotokolls); AHNKŽ, SPPUT 37/1889 k. 1888–1896.

Ruža und Jevto nun bereits ein Kind hatten.[425] Offenbar kam es daraufhin zur kirchlichen Trauung, wozu sicher auch beitrug, dass die Familie des Bräutigams zu den einflussreichsten der Gegend gehörte.[426]

In den 1880er und 1890er Jahren gab es zahlreiche Fälle, in denen die Eparchialverwaltung »wilde Ehepaare« nach langjährigem Zusammenleben irgendwann legalisierte und von Priestern segnen ließ. Die Kirchenleitung gestattete dann auch die Segnung von Paaren, die im sechsten oder siebten Grade blutsverwandt waren.[427] Wie im obigen Fall geschah dies oft auf Druck der Dorfvorsteher und mit einer darauffolgenden Fürsprache des Pfarrers. Gab der Bischof seine Zustimmung, bat er die Priester natürlich zu betonen, es handle sich um eine absolute Ausnahme und bedeute nichts für zukünftige Entscheidungen.[428] Ehen, in denen seitens des Bischofs Ehehindernisse ausgeräumt worden waren, sollten in Stille und nur in Anwesenheit der Ehepaten gesegnet werden.[429] Innerhalb der Glaubensgemeinschaft lösten solche Praktiken nicht nur soziale Probleme, sondern bedingten auch neue. Gerade in einer Zeit der verstärkten Durchsetzung eines systematischen Kirchenrechts waren situative und pragmatische Anwendungen des Rechtskodex der Anerkennung seiner allgemeinen Gültigkeit eher abträglich. Sie schufen zudem Präzedenz- und Vergleichsfälle für andere

425 »Wir verstehen nicht warum unser Pfarrer so viel Macht haben will. Oder meint er sich in der Position auch die Anweisungen höherer geistlicher Amtsträger nicht befolgen zu müssen. Oder versteht er sie nicht?« Beschwerde von sechs Angehörigen der betroffenen Familien und des Dorfältesten an Bischof Serafim, 25.1.1890; AHNKŽ, SPPUT 18/1890 k. 1888–1896.

426 Ein erneutes Schreiben des Bischofs an Pješčić forderte den betreffenden Priester - Danilović auf, die beiden unverzüglich zu trauen und sich an die Anweisungen des Bischofs sowie des Protas zu halten. Bischof Serafim an PP Trebinje, 31.1.1890 sowie die Weiterleitung an Marko Danilović, 3.2.1890. AHNKŽ, SPPUT 24/1890 k. 1888–1896. Rund zwei Jahrzehnte später war ein Mitglied der Familie, Risto I. Kojović, Vorsitzender des Kirchenvorstandes der Gemeinde und Mitglied im Eparchialrat in Mostar.

427 Genehmigungen von geplanten Ehen von Paaren, die im sechsten und siebten Grade blutsverwandt waren und teils schon Jahre zusammenlebten: Korrespondenz des Priesters von Kruševice, PP Trebinje und der Metropolie über die Ehe von Tomo Radovic und Mila Milošević, Oktober-November 1889; AHNKŽ, SPPUT 248, 273/1889 k. 1888–1896; Prota Pravica an Gemeindeamt Čičevo, 19.10.1898; AHNKŽ, SPPUT o. S. 1898 [br. 291] k. 1884–1924.

428 Bischof Serafim stimmte einer geplanten Ehe eines Paares in Kruševice zu, das in einer nicht genannten, aber »verbotenen Verwandtschaft [zabranjeno srostvo]« zueinander stand. Seine Entscheidung begründete er dabei mit der Bitte der Dorfältesten und des Priesters sowie dem Fakt, dass das Paar bereits drei Jahre verlobt sei. Abschließend fügte er hinzu: »Im Übrigen soll der Priester von Kruševice dem Volk verkünden, dass dies eine Ausnahme ist und dass wir in Zukunft in solchen und ähnlichen Fällen konsequent [došljedno] und sparsam gegenüber jedem sein werden.« Serafim an PP Trebinje, 4.11.1889; AHNKŽ, SPPUT 273/1889 k. 1888–1896.

429 So empfahl es der Bischof der Eparchie Zvornik-Tuzla: *Mitropolita Nikolaj*: Naredba Srpskom pravoslavnom sveštenstvu i narodu mitropolije ZT, 9.5.1894. In: Istočnik 7/8 (1894), 243–255, hier 254.

dem Kirchenrecht widersprechende Verbindungen, auf die sich Gläubige in ihren Anträgen beriefen. Wurden die Anträge dann abgelehnt, führte dies zusätzlich zu Unverständnis und Misstrauen gegenüber geistlichen Deutungsinstanzen.

Dabei gaben sich auch einflussreiche Städter nicht einfach mit den Entscheidungen der Geistlichkeit zufrieden. Ein Beispiel hierfür ist der Antrag auf Genehmigung einer Ehe zwischen dem Witwer Stefan Čerović und Anđelina Ćelović in Trebinje im Jahre 1890. Stefan Čerović war Vizebürgermeister von Trebinje und Vorsitzender der örtlichen serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde. Auch Anđelina Ćelović stammte aus einer angesehenen Familie der Stadt. Als Argument für die Ehe der beiden, die im dritten Grade miteinander blutsverwandt waren (die Braut war offenbar die Nichte des Bräutigams), wurden »ähnliche Fälle« genannt, die die Eparchialleitung genehmigt hätte. Bischof Serafim verweigerte die Zustimmung zu dieser Ehe und begründete seine Entscheidung damit, dass die Kirche in Ehefragen »nur in einigen Fällen [Kompromisse mache], in denen sich unausweichliche Not gezeigt hat. Wo wir jedoch keinen Bedarf sehen, werden wir schlicht niemandem entgegenkommen, sondern uns in diesem Falle streng an die kirchlichen Kanones halten.« Prota Pješčić leitete die Entscheidung des Bischofs an Čerović weiter und fügte hinzu, das Paar solle von seinem Vorhaben schleunigst Abstand nehmen – auch im Hinblick darauf, dass die Ehre Stefan Čerovićs als angesehener Persönlichkeit, insbesondere als Vorsitzender des Kirchenvorstandes in Gefahr sei.[430] Auf unbekannte Art und Weise heirateten die beiden jedoch dennoch. Als Stefan Čerović zwei Jahre später starb, bezeichnete auch die Kirchenzeitschrift *Istočnik* Anđelina, geborene Ćelović, als seine Witwe.[431] Die geistliche Kirchenleitung konnte somit in dieser Zeit auch nicht über die Ehen bekannter Persönlichkeiten entscheiden.

Parallel zur Anerkennung möglichst vieler im Grunde widerrechtlicher Einzelfälle versuchten Geistliche, lokal auch andere Wege der Durchsetzung des kirchlichen Ehemonopols zu gehen. So meinten manche, man müsse nichtkirchlich getraute Ehepaare einfach öffentlich exkommunizieren, wie es 1890 die Sitzung der Priester des Protopresbyterats Trebinje beschloss.[432] Dabei ist zu bezweifeln, dass der Entschluss auch nur ansatzweise umgesetzt wurde. Viele orthodoxe Geistliche auch über Bosnien hinaus nahmen die Zeit der 1880er und 1890er Jahre, das *fin de siècle*, als Bedrohung für den Glauben und die Traditionen wahr. Sie maßen daher gerade in dieser Zeit Phänomenen wie wil-

430 Korrespondenz zwischen Stefan Čerović, Prota Pješčić und dem Metropoliten Serafim, März 1890; AHNKŽ, SPPUT 60, 70/1890 k. 1888–1896.

431 Čitulja. In: Istočnik 7/6 (1892), 281.

432 Punkt 6 des Protokolls der Priestersitzung des Protopresbyterates von Trebinje, Kloster Duži 1.7.1890: »Wir stellen fest, dass es in diesem Protopresbyterat elf ungetraute Paare gibt und dass man dagegen vorgehen könnte, indem man sie öffentlich aus der Kirche ausschließt [da se javno odluče od crkve].« AHNKŽ, SPPUT 144/1890 k. 1888–1896. Zur Exkommunikation aus kanonischer Sicht: *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 529–531 § 152.

den oder verstrittenen Ehen starke Bedeutung bei. Oft waren Geistliche sich sicher, es gebe stetig mehr solcher ›Unmoral‹, die man lokal, auf pfarrgemeindlicher Ebene bekämpfen müsse.[433] Eine ähnliche Stimmung herrschte auch in der Vojvodina oder in Serbien: Hier mehrten sich in den 1890er Jahren kirchliche Klagen und Verordnungen gegen wilde Ehen. Zumindest in Absichtsbekundungen sicherten im Königreich Serbien jedoch die staatlichen Organe zu, die Geistlichkeit im Kampf dagegen zu unterstützen. Der Erfolg war dadurch offensichtlich kaum größer.[434] Bischof Serafim verfasste 1899 explizite Rundschreiben gegen die Praxis von Eheschließungen ohne Priester, ohne Aufgebot und gegen den Willen der Eltern.[435] Ein Jahr später folgte die Eparchie im Umgang mit kirchlich nichtlegitimen Ehen bereits einem neuen Trend: Sie verschickte neben den üblichen neuen Tauf-, Ehe- und Sterbematrikeln auch erstmals Protokollbücher für »wilde und zerstrittene Ehepaare« an die Gemeinden. So sollten die Fälle statistisch nachvollziehbar dokumentiert und einmal jährlich an die Metropolie gemeldet werden.[436] Daneben bot die hohe Geistlichkeit

433 Risto Kovačević, Pfarrer in Tulje, schrieb dazu im Januar 1889 an seinen Prota: »In meiner Pfarre gibt es keine ungetrauten Ehemänner, *bis jetzt* [U mojoj Parokiji nejma nevjenčanih muževa *dosada*].« AHNKŽ, SPPUT 54/1889 k. 1888–1896; meine Hervorhebung. Ein halbes Jahr später beschwerte er sich bei seinem Vorgesetzten über eben einen solchen Fall. SPPUT 265/1889 k. 1888–1896.

Vgl. über Bosnien hinausgehend Artikel von Geistlichen über die angebliche Zunahme von Ehestreitigkeiten: *N.*: Najglavniji uzrok množenja bračnih parnica. In: Glas istine 9/4 (1887), 129 f.; *M. H. C.*: Primjeri morala u Bosni. In: Glas istine 12/4 (1887), 183 f.

434 Vgl. u. a. Bischof von Belgrad Mihail an den vertretenden Prota von Požarevac, 7.2.1890, über die »Ausrottung des Brauches, unverheiratet zusammenzuleben«. *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 216–218 sowie 233. 1898 verbot die Metropolie Belgrad ihren Priestern Anträge auf Legitimierung von »wilden« Ehen an das Kirchengericht zu stellen, bevor die Paare nicht polizeilich getrennt und ihr Verhalten auf dem »erkennbaren Weg der Besserung« sei. *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (IV) 28, 49 f., 62 und insbesondere 158.

Auch im Königreich Ungarn meinten orthodoxe Geistliche eine Zunahme von Konkubinaten verzeichnen zu können. Die Landesregierung von Kroatien, Slawonien und Dalmatien beschloss dabei 1898, dass nur noch in Fällen der Gefährdung der öffentlichen Ordnung amtlich einzugreifen sei. Den Pfarrern empfahl man daher, den Gläubigen immer wieder klar zu machen, dass Kinder aus solchen Ehen kein ziviles Erbrecht nach ihrem Vater beanspruchen könnten. *Dragojević*, Dragutin: O konkubinatima. In: Srpski sion 3/15 (1905), 86–90, hier 87 f.

435 Konsistorium der Eparchie, Bischof Serafim, an alle Priester, 15.5.1899. In: Istočnik 9/13 (1899), 129 f.

436 Gemeindeamt Dračevo, Priester Jovo Mostarica, Bestätigung über den Erhalt von Drucksachen aus dem Konsistorium in Mostar, 3.1.1900. Neben den üblichen Matrikelbüchern und Inventaren finden sich darin erstmals auch Vordrucke für Listen über wilde Ehen (*iskaz divljih brakova*) und zerstrittene Ehepaare (*iskaz nesloženih supruga*). AHNKŽ, SPPUT 7/1900 k. 1900–1903. Rundschreiben Serafims an alle Priester, 26.3.1901. In: Istočnik 10/15 (1901), 218 f.

Was die Eparchialverwaltung damit bezweckte, war selbst den Priestern nicht ganz klar – Đorđe Popović, Priester in Korjeniće, fragte im Jahre 1900, ob er wilde Ehen an der Kommunion

langjährigen wilden Ehen, die wegen unzulässiger Verwandtschaftsverhältnisse nicht kirchlich geschlossen worden waren, erstmals um 1900 gegen Zahlung von Bußstrafen an, ihre Ehen kirchlich zu legitimieren.[437] Spätestens ab den 1900er Jahren ist eine deutliche Zahl von fraglichen Ehefällen nachzuweisen, die in Mostar für die Eparchie verhandelt und entschieden wurden. Das ab 1905 bestehende Kirchengericht in Mostar beriet beispielsweise im Jahr 1906 auf jeder seiner Sitzungen zahlreiche strittige Ehefragen.[438]

Die offiziellen Zahlen wilder Ehen verringerten sich durch die verschiedenen Auseinandersetzungen mit ihnen jedoch kaum. Egal ob kanonische Grenzfälle ausnahmsweise anerkannt wurden, man ungetraute Paare innerhalb der Gemeinde marginalisierte oder gegen Bußstrafe ihre Ehe anerkannte: Von 1900 bis 1912 gab es in der Eparchie offiziell bei rund 16.000 bis 19.000 serbisch-orthodoxen Ehepaaren jeweils im Verhältnis etwa gleichbleibend zwischen 30 und 60 wilden Ehen, was nur jede 300. bis 400. Ehe war.[439] Für die religiösen Experten waren sie dennoch ein wichtiges Thema und ein entscheidender Gradmesser der sozialen Reichweite priesterlicher Arbeit und kirchlicher Norm. Dabei bestand ein grundsätzlicher Kausalzusammenhang zwischen einer verstärkten Durchsetzung allgemeiner Normen und der Wahrnehmung, dass Normübertretungen zunahmen.

teilnehmen lassen solle, ihnen nach dem Tod die Totenmesse lesen oder überhaupt in ihre Häuser gehen dürfe. Die Antwort darauf fand sich nicht. Pfarramt Korjeniće, Priester Đorđo Popović, an PP Trebinje, 22.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 115/1900 k. 1900–1903.

437 In Dračevo lebte ein Paar wegen ungesetzlicher geistiger Verwandtschaft in »Unzucht« (*blud*) miteinander. Um schlimmeres Übel zu verhindern, schrieb Prota Pravica, solle man ihnen die Trauung erlauben, aber nur gegen die Zahlung einer Bußstrafe (Epitimie/*epitimija*), »weil das für sie die einzige Strafe ist«. Prota Stevan Pravica an das Konsistorium in Mostar, 16.7.1903. AHNKŽ, SPPUT 143/1903 k. 1900–1903. Auch in diesem Fall gab es Bitten an die Verwaltung, das Paar notfalls zwangsweise zu trennen. SPPUT 166/1903 k. 1900–1903.

438 Beispielsweise verhandelte das Kirchengericht in Mostar im September 1906 auf seiner fünften Jahressitzung 31 Ehefragen, »von denen einige zur Kenntnis genommen, einige abgewiesen und einige den betreffenden Pfarrern zur weiteren Erklärung gesandt wurden.« *Ristić,* V.: Kratak pregled crkveno-školskog i prosvjetnog života. Izvještaj o radu V. sjednice eparhijskog crkvenog suda u Mostaru, 5.9.1906. In: Istočnik 5/21 (1907), 116–118, hier 118.

439 Zu den offiziellen Zahlen der Eparchie: *D. Ja-[nkov]ić*: Rezension: Srpsko pravoslavna hercegovačko-zahumska mitropolija pri kraju 1900. godine. Izd. Serafim Perović, ur. Jovan Mucović. Mostar 1901. In: Istočnik 17/15 (1901), 405 f.; Statistički pregled eparhije ZH svršetkom 1904. godine. In: Istočnik 11–12/19 (1905), 348; Šematizam ZH (1906) 44; Šematizam ZH (1912) 60. Der Rezensent Dimitrije Janković war von der Vertrauenswürdigkeit der Zahlen im Schematismus von 1901 nicht überzeugt. Zu den ›wilden Ehen‹ merkte er an, ihre geringen Zahlen wären nur erfreulich, wenn sie denn auch so stimmten. Ein Jahr später publizierte er im *Istočnik* über orthodoxe Mischehen.

Scheidung und Wiederverheiratung

Grundsätzlich waren Scheidungen von orthodoxen Ehen nach kirchlichem Recht möglich und gewohnheitsrechtlich unter bestimmten Bedingungen legitim.[440] Das habsburgische Zivilrecht klammerte Scheidungen in Bosnien als Teil des Familienrechts wie erwähnt aus und überließ es den religiösen Organisationen der einzelnen Gemeinschaften. Da das orthodoxe Kirchenrecht die Ehe als ein heiliges Sakrament betrachtete, konnte nur der Tod – jedoch in seiner physischen, ethisch-moralischen und religiösen Gestalt – das eheliche Band beenden. Neben dem physischen Tod stellte Ehebruch den moralischen Tod der Ehe dar und der Abfall vom Glauben den religiösen Tod. In diesen Fällen meinte die Kirchenhierarchie mit dem Vollzug von Ehetrennungen nur Tatsachen gesetzlich nachvollziehbar durchzuführen, die im Grunde bereits bestanden.[441] Da Menschen fehlbar waren, konnten sie außerdem bei der Eheschließung irren und innerhalb der Ehe fehlgeleitet werden. Daher akzeptierte die orthodoxe Kirchenhierarchie noch weitere Trennungsgründe, wobei sie auch hier betonte, nur Ehen zu scheiden, die aus ihrer Sicht bereits nicht mehr bestanden. So waren dauerhafte, mutwillige Abwesenheit eines der Ehepartner sowie die Nichterfüllung ehelicher Pflichten weitere konkrete Trennungsgründe.[442]

Gewohnheitsrechtlich kamen zu diesen Gründen für Scheidungen noch deutlich praktischere hinzu – vor allem Kinderlosigkeit der Ehe, Arbeitsunfähigkeit der Frau, Zwietracht und Hass als auch Untreue und Vergehen wie Trunksucht oder Diebstahl.[443] Die vorgebrachten Trennungsgründe verdeut-

440 Vgl. *Levin*: Sex and society 114–126.

441 *Milaš,* Nikodim: Die Lehre der orthodox-orientalischen Kirche von der Ehe und von der Trennung derselben. In: *Ders.*: Die unüberwindliche Abneigung, 29–39, insbesondere 30f. Zu kirchlichen Scheidungen schrieb Milaš in seinem Kirchenrechtswerk: »›Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen‹, heißt es in der heiligen Schrift. Daher kann die gesetzlich geschlossene Ehe nur durch den Tod, oder durch ein anderes Vorkommnis, welches sozusagen die kirchliche Idee der Unauflösbarkeit der Ehe besiegt, die moralische und religiöse Grundlage derselben zerstört, und ein Tod in anderem Sinne ist, gelöst werden. Der *Tod allein, mag er ein natürlicher, moralischer oder religiöser sein*, vermag also die eheliche Verbindung zu lösen, die Ehe zu trennen.« *Milasch*: Kirchenrecht 629f.; meine Hervorhebungen. Vgl. dazu auch *Janković*, Dimitrije: Mješoviti brak u pravoslavnoj crkvi. (Fortsetzungsartikel in Istočnik 3–8/16 (1902)) In: Istočnik 7/16 (1902), 145–148; *Nikolić*, Jovo: Razvod braka u Pravoslavnoj crkvi. In: Bogoslovska smotra 1–2/49 (1979), 182–186.

442 *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1902) 668–679 § 200f.; *Alagić*, Toma: O razlozima koji raskidaju bračnu vezu, i o sudskom postupku za raskid braka. (Fortsetzungsartikel) In: Istočnik 6/7 (1893), 216–220. Allgemein zur Ehescheidung in Bosnien unter den vier Glaubensgemeinschaften des Landes: *Habul*, Udžejna: Institut razvoda braka u historiji Bosne i Hercegovine. In: Godišnjak Fakulteta političkih nauka 1 (2006), 457–471.

443 *Đorđević*, Tihomir R.: Razvod braka. In: *Ders.*: Naš narodni život. Knj. 4. Beograd 1931, 47–60, hier 49–54. Über Scheidungsgründe unter Orthodoxen in Slawonien im 18. Jahrhundert: *Grujić*, Radoslav: Matrimonialia srpskoga naroda u prošlosti. In: Istočnik 18/23 (1909), 261–269, hier 265–269.

lichen dabei einerseits, wieviel höher der Mann gegenüber der Frau im Gewohnheitsrecht stand. Andererseits zeigen die Argumente für Ehescheidungen auch, wie funktional und diesseitig Ehen gewohnheitsrechtlich betrachtet wurden, ganz im Gegensatz zu deren Behandlung im Kirchenrecht. In der Anerkennung von Trennungsgründen bestanden daher zwischen kirchlichen Experten und einfachen Gläubigen häufig Differenzen, die jedoch nur dann Folgen hatten, wenn kirchliche Institutionen auch letztinstanzlich über Ehescheidungen bestimmten. Dies war längst nicht immer der Fall.

Eine Ehefrau lebte beinahe immer in der Familie und im Hause des Mannes. Daher waren es im Grunde stets Frauen, die von ihrem Mann beziehungsweise der Familie vertrieben wurden oder von dort flohen. Sie kehrten dann in das Haus ihrer Eltern oder eines männlichen Verwandten zurück.[444] Damit begann meist die Auseinandersetzung um die eheliche Trennung. Waren Kinder in der Ehe geboren worden, pochte die Familie des Mannes meist auf ihrem Verbleib in der patrilinearen Familie. War in den Städten und Kleinstädten der Herzegowina die kirchliche Institution meist unangefochtene Entscheidungsinstanz über die Rechtmäßigkeit einer Scheidung, bestimmten auf dem Land sowohl kirchliche als auch dorfgemeinschaftliche Institutionen darüber. Traditionell entschied auf dem Dorf ein Gericht der angesehenen Männer (*dobri ljudi*). Daran waren die gewählten Ortsältesten (*knezovi*), die Hausvorstände (*starješine/glavari*) und meist auch der Priester beteiligt.[445] Diese Gerichte befragten beide Ehepartner, warum sie mit ihrer Ehe unzufrieden waren und bemühten sich meist um eine Aussöhnung. Erwies sich das als aussichtslos, ging es in der Verhandlung der Ehetrennung um die Frage, welcher der beiden Partner die größere oder alleinige Schuld an der Scheidung trage.[446] Die Schuld an einer Ehescheidung zugesprochen zu bekommen, bedeutete das Verbot einer erneuten Ehe und war daher für die Betroffenen nicht nur emotional wichtig. Dabei verringerte bereits die Zusammensetzung der ausschließlich aus Männern bestehenden Gerichte die Chancen der Ehefrau auf ein ausgewogenes Urteil.

Dorfgemeinschaftlich verhandelte Scheidungsfälle sind nur in ethnographischen Beschreibungen überliefert. In Kirchenakten dagegen finden sich diejenigen, die kirchliche Experten behandelten.[447] Es lässt sich daher nur lücken-

444 N. N. *Hercegovac*: Mala crtica starinskoga običaja 176.

445 *Đorđević*, Tihomir R.: Razvod braka 48 f.; *N. N. Hercegovac*: Mala crtica starinskoga običaja 176. In letzterem Artikel findet sich die mehrdeutige Formulierung, ein Dorfgericht entscheide »*üblicherweise* solche [Scheidungs-]Sachen *nie* ohne einen Priester.« Meine Hervorhebung. Nach Vuk Karadžićs Beschreibung von Montenegro aus dem Jahre 1837 zählten auch die Dorfpriester überall zu den Vorständen der lokalen Glaubensgemeinschaft, den Ortsältesten (*glavari*). *Karadžić*: Crna Gora i Boka Kotorska 71.

446 *Alagić*, Toma: O razlozima koji raskidaju bračnu vezu, i o sudskom postupku za raskid braka (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 6/7 (1893), 216–221, hier 220 f.

447 Zahlreiche ethnographische Darstellungen im südslawischen Raum: *Krauss*: Sitte und Brauch 560–575.

haft ausmachen, bis wann, in welchen Fällen und wo dorfgemeinschaftliche Gerichte als wichtigste Instanz über Scheidungsfälle entschieden. Die ethnographischen Forschungen lassen aber vermuten, dass bis ins 20. Jahrhundert in den nordöstlichen Gebirgsgegenden der Herzegowina vor allem die Dorfgemeinschaften über Scheidungen entschieden. Aus Sicht eines anonymen Priestersohnes, der 1891 im *Istočnik* einen Artikel über die gewohnheitsrechtlichen Normen und Praktiken der Ehescheidung in der Gegend von Gacko veröffentlichte, verhandelten Laiendorfgerichte in erster Instanz eventuelle Scheidungen, übermittelten dem Bischof ihre Entscheidung, der sie dann bestätigen konnte oder nicht.[448] Dabei kam es aus Sicht des unbekannten Autors unter orthodoxen Herzegowinern relativ selten zu Scheidungen – nicht nur weil das Volk besonders religiös, traditionell und patriarchal lebte, sondern auch, weil eine zurückkehrende geschiedene Frau für die Herkunftsfamilien einen Ehrverlust bedeutete. Falls sie die Scheidung dann als unbegründet begriffen, hätten sie oft mit Vergeltung gedroht.[449] Hohe Geistliche argumentierten verständlicherweise gegen die dorfgemeinschaftlich entschiedenen Scheidungen als »unordentlich und einseitig, schnell und plötzlich«, die »mehr der menschlichen Willkür und Liederlichkeit dienten als den ehelichen Werten«.[450]

Aus dem Protopresbyterat von Trebinje sind ganz unterschiedliche Gründe für Scheidungswünsche überliefert. Viele Menschen führten an, dass über die Jahre in ihrer Ehe »Hass entstanden sei«.[451] Häufig war der Vorwurf sexueller Untreue,[452] auch Kinderlosigkeit galt als Argument für eine Ehetrennung. So ließ ein Priester 1889 in Trebinje die Fruchtbarkeit beider Ehepartner von

448 *N.N. Hercegovac*: Mala crtica starinskoga običaja. Zudem existieren selbst im dalmatinischen Hinterland bis zur Wende zum 20. Jahrhundert autonome dorfgemeinschaftliche Strafgerichte für kleinere Delikte. Auch dies stützt die Annahme von autonomen dorfgemeinschaftlichen Scheidungsgerichten. Vgl. etwa über solche Gerichte in der Umgebung von Ston: *Milas*, Matthäus: Ein alterthümliches Volksgericht für Diebe in einigen Dörfern der Gemeinde Stagno (Dalmatien). In: WMBH 6 (1899), 661 f.

449 *N.N. Hercegovac*: Mala crtica starinskoga običaja 177. Seine Behauptung stützt die Tatsache, dass fünfzehn Jahre später, 1906, von insgesamt 31 vor dem Kirchlichen Obergerichts in Sarajevo verhandelten orthodoxen Scheidungsfällen kein einziger aus der Eparchie Herzegowina stammte. Izvod zapisnika sjednice Velikog Crkvenog Suda u Sarajevu, 7.2.1906. In: Istočnik 5/21 (1907), 97–100, hier 100. Zum Einfluss komplexer Familien auf die Folgen von Scheidungen: *Đorđević*: Razvod braka 56 f. Zu den Scheidungspraktiken in Montenegro im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts: *Karadžić*: Crna Gora i Boka Kotorska, 95 f.

450 *Alagić*, Toma: O razlozima koji raskidaju bračnu vezu, i o sudskom postupku za raskid braka (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 10–11/7 (1893), 459–471, hier 459.

451 Prota Pravica an das Kirchengericht in Mostar, 7.10.1907; AHNKŽ, SPPUT 187/1907 k. 1907–1909. Auch Muslime baten mit ähnlichen Formulierungen um eine Scheidung vor einem Scheriatsgericht: AHNKŽ, Kotarski sud Ljubinje – Šerijatski sud, RV (*razvodi*).

452 Beispielhafte Fälle in AHNKŽ, SPPUT 146/1890 k. 1888–1896 oder 18/1914 k. 1913–1914.

einem Amtsarzt untersuchen, was jedoch ergebnislos blieb.[453] Da dem für die Scheidung schuldigen Partner jeweils die Wiederverheiratung kanonisch verwehrt wurde,[454] musste geklärt werden, wer die Verantwortung für die fehlenden Nachkommen trug. Manche Männer gaben als Grund ihres Scheidungswunsches an, ihre Frauen ordneten sich ihnen nicht unter, wie sie es von ihnen erwarteten. Sie argumentierten dann mit religiösem oder Gewohnheitsrecht, nach dem dies vermeintlich verlangt würde.[455] Andererseits gab es auch Fälle, in denen Frauen ihre Männer der Trunksucht, Geldverschwendung und häuslichen Gewalt beschuldigten.[456] Wiederholt brachten Männer das Argument vor, ihre Frauen hätten »versteckte« oder »unheilbare Wunden«, von denen sie vor der Eheschließung nichts gewusst hätten.[457] In den überlieferten Scheidungsargumenten wird deutlich, wie stark die Ehebindung im gewohnheitsrechtlichen Verständnis der patriarchal geordneten Familie unterstand. Die Ehe galt eher als dauerhaftes Bündnis, das nichtig wurde, wenn seine Zwecke nicht erfüllt wurden. Priester widersetzten sich solchen Scheidungsgründen teils nach Kräften, waren sich aber des Dilemmas bewusst, in der Konsequenz oft zwischen unterschiedlichen kirchlichen Normen entscheiden zu müssen. Obwohl der Kanoniker Milaš wortreich gegen den (im österreichischen zivilen Eherecht anerkannten) Scheidungsgrund der »unüberwindlichen Abneigung« argumen-

453 Gutachten eines deutschsprachigen Arztes über die »Zeugungs- und Begattungsfähigkeit« eines Paares. Der Arzt sah sich im konkreten Falle außer Stande zu bewerten, wer von den Partnern für die Kinderlosigkeit der Ehe verantwortlich war. AHNKŽ, SPPUT 204/1889 k. 1888–1896, o. D. [1889].

454 Nach griechisch-römischem Recht gab es strafbare und straffreie Scheidungen (*cum/sine damno*). Im ersten Fall durfte der Betroffene nicht mehr heiraten. Vgl. u. a. *Alagić*, Toma: O razlozima koji raskidaju bračnu vezu, i o sudskom postupku za raskid braka (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 10–11/7 (1893), 459–471, hier 468.

455 Vgl. u.a. den Fall von Staniša Savić aus Čajniče. Pravica an das Kirchengericht in - Mostar, 7.10.1907; AHNKŽ, SPPUT 187/1907 k. 1907–1909. Argumente der fehlenden Unterordnung der Frauen tauchten mehrfach auch bei Scheidungsanträgen von Muslimen auf, häufig in der Formulierung: »sie weigert sich, sich mir im Sinne der Scheriatsbestimmungen unterzuordnen [ona neće se meni u smislu šerijatskih propisa pokoriti]« AHNKŽ, Kotarski sud Ljubuški (fortan KSLj) – razvodi (RV), passim.

456 Antrag der Frau Anđa Govedarica aus Poglivlje auf Scheidung von ihrem Mann Simo wegen Unzucht, Zerstörung des Besitzes, weil er sie schlage, 2000 Kronen von ihr veruntreut und das Haus verschuldet habe. Außerdem bedrohe er ihr Leben. Prota Pravica untersuchte den Fall und bemühte sich erfolglos, die Ehe zu versöhnen. Daraufhin unterstützte er ihren Antrag auf Ehescheidung beim Kirchengericht in Mostar. Protokoll der Aussage von Anđa Govedarica; Prota Pravica an das Kirchengericht, 3.3.1909; AHNKŽ, SPPUT 54/1909 k. 1907–1909.

457 Fall des Staniša Savić aus Čajniče. Pravica an das Kirchengericht in Mostar, 7.10.07; AHNKŽ, SPPUT 187/1907 k. 1907–1909. Ein ähnlicher Fall beschrieben in: *N. N. Hercegovac*: Mala crtica starinskoga običaja 176f. Über eine unheilbare Krankheit der Ehefrau als gewohnheitsrechtlichem Scheidungsgrund im Bosnien des 18. Jahrhunderts: *Grujić*, Radoslav: Matrimonialia srpskoga naroda u prošlosti. In: Istočnik 18/23 (1909), 261–269, hier 266.

tierte,[458] erkannten orthodoxe Priester den Grund in Ausnahmefällen an. Sie wussten, dass andernfalls Vielehen, Ehebruch und uneheliche Kinder drohten.

Der Fall des Staniša Savić aus Čajniče, der um 1907 als Zimmermann in Trebinje lebte, verdeutlicht das Spektrum von Ehe- und Scheidungspraktiken und die Regelungsversuche von Priestern in der Herzegowina. Staniša hatte dreimal geheiratet und war, wie Prota Pravica an das Mostarer Kirchengericht schrieb, »in keiner Ehe ~~zufrieden~~ glücklich«.[459] Von seiner ersten Frau verlangte er die Scheidung, weil er meinte, sie sei unehrenhaft – was er in der priesterlichen Untersuchung jedoch nicht beweisen konnte. Ohne weitere Erklärung schrieb Pravica, Stanišas Frau sei irgendwann erkrankt und gestorben. Bei seiner zweiten Frau bemerkte Staniša nach der Hochzeit ein Geschwür,[460] von der er vor der Hochzeit nichts wusste. Auch sie lebte nicht lang. Die dritte Frau flüchtete nach wenigen Monaten aus seinem Haus zu ihrer Familie zurück, da, wie sie sagte, »Hass zwischen ihnen entstanden« war. Pravica stellte beide zweimal zur Rede und bemühte sich um ihre Aussöhnung, jedoch ohne Erfolg. Sie könne ihn nicht mehr ertragen und er sei überhaupt nicht für eine Frau gemacht, gab sie zu Protokoll. Weder der Frau noch der Familie gebe er die Möglichkeit zusammen zu existieren. Unter keinen Umständen war sie bereit, mit ihm weiter zusammenzuleben, meinte, sie wolle lieber ins Wasser springen, als zu ihm zurückzukehren, und verlangte nicht einmal die Scheidung. Staniša wollte sie wieder bei sich aufnehmen, forderte jedoch, sie solle ihm gehorchen und sich ihm »bedingungslos in allem unterordnen«. Pravica schrieb weiter:

> Wenn sie nicht mit ihm leben will, bittet er um die Scheidung, um sich ein viertes Mal mit einer anderen zu verheiraten. Ich habe ihm gesagt, dass er keine vierte Ehe schließen kann, dass dies die Kirche nicht erlaubt, und dass er sich mit dieser Frau versöhnen [soll], und dass sie diesen unbegründeten Hass nur aus Trotz [iz prkosa] und ohne vernünftigen Grund führen.[461]

Staniša lebte zu dem Zeitpunkt schon geraume Zeit mit einer weiteren Frau zusammen. Auch sie wollte er heiraten. Die Ermahnungen und Erklärungen des Protas jedoch hatten keinen Erfolg. Inständig bat Pravica das Kirchengericht, sich bei der öffentlichen Verwaltung einzusetzen, beide zwangsweise zu trennen, dass »sie nicht zum Anstoß Anderer« weiter zusammenlebten. Die Antwort des Kirchengerichts ist entweder nicht überliefert oder sie wurde nie geschrieben, da man in Mostar wusste, dass die Lokalverwaltung in solchen Fällen fast nie intervenierte.

458 *Milasch*, Nikodemus: Die unüberwindliche Abneigung.

459 Fall des Staniša Savić aus Čajniče. Pravica an das Kirchengericht in Mostar, 7.10.07; AHNKŽ, SPPUT 187/1907 k. 1907–1909. Streichung im Original.

460 Jeweils als »lebende Wunden [živa rana]« bezeichnet. Zu Geschwüren und ihren volkstümlichen Heilmethoden in der Herzegowina: *Bratić*, Toma A.: Pabirci iz narodne medicine u Hercegovini. In: GZMBH 15 (1903), 153–180, hier 159–161.

461 AHNKŽ, SPPUT 187/1907 k. 1907–1909.

Dabei diskutierten hohe Geistliche in dieser Zeit, ob es nicht sinnvoll sei die vierte Ehe kanonisch zu erlauben, um so die Zahl der wilden Ehen und ungesetzlichen Kinder zu minimieren. Die Metropolie von Belgrad verhielt sich in dieser Hinsicht deutlich liberaler und tolerierte die vierte Ehe unter gewissen Umständen.[462]

Scheidungen und Wiederverheiratungen waren unter Orthodoxen aus unterschiedlichen Gründen keine Seltenheit und galten als weitgehend ›normales‹ Phänomen. Gerade die Zweitehen verdeutlichen zudem, wie wichtig die Ehe als soziale Institution war. Die wenigen statistischen Daten weisen in den 1880er und 1890er Jahren im Protopresbyterat Trebinje mehr als ein Drittel aller Eheschließungen als Zweitehen aus.[463]

Wie im Falle von Eheschließungen betonten höhere Geistliche seit den 1880er und verstärkt in den 1890er Jahren, dass Geistliche Ehescheidungen zu untersuchen und der Bischof darüber zu entscheiden habe.[464] Vor jeder Scheidung sollte sich jeder Priester in drei Anläufen bemühen, die zerstrittenen Ehen zu versöhnen.[465] Führte dies zu keinem Ergebnis, war ausschließlich der Bischof, ab 1897 das Konsistorium in Mostar als geistliches Gericht und ab 1905 das Eparchiale Kirchengericht, für Scheidungsprozesse zuständig.[466] 1905 wurde zudem ein sogenanntes Kirchliches Obergericht in Sarajevo gegründet, das als Appelationsgericht für religiöse Verfahren aller vier Eparchien diente.

Den Rückgang komplexer Familienstrukturen begleiteten auch die Zunahme von Fragen des persönlichen Erbes. Blieben im Scheidungsfalle gemeinsame Kinder bei der Mutter, standen häufig Unterhaltszahlungen im Raum. In solchen Fällen war es nun öfter von Bedeutung, Vaterschaften vor Gericht zu belegen. Da die Kirchenorganisation die einzige war, die dies außerhalb der Familie mittels Ehe- und Taufmatrikeln belegen konnte, erlangte die kirchlich legitimierte Ehe

462 Das Kirchliche Obergericht in Sarajevo beschloss schon Ende 1906, beim Patriarchat in Konstantinopel die Genehmigung für die vierte Ehe zu beantragen, da diese in »allen benachbarten Metropolien, in denen Serben leben, erlaubt ist.« Izvještaj o radu velikog crkvenog suda. In: Istočnik 18/20 (1906), 457. Zur Regelung der vierten Ehe in der Metropolie Belgrad seit 1867: *Ranković*, Zoran/*Lazić*, Miroslav (Hg.): Uredbe i propisi Mitropolije Beogradske. Tom 2: 1857–1876. Požarevac 2010, 211. Auch die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche erlaubte ab 1906 unter bestimmten Bedingungen eine vierte kirchlich gesegnete Ehe. *Zankow*, Stefan: Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche. Halle (Saale) 1920, 123.

463 Der Pfarrer der Gemeinde Tulje notierte beispielsweise 1889, er habe im abgelaufenen Jahr sechs Ehen geschlossen – vier Erstehen und zwei Zweitehen. In der statistischen Übersicht des Protopresbyterats Trebinje für 1894 werden acht von 75 in diesem Jahr geschlossenen Ehen als Zweitehen ausgewiesen. AHNKŽ, SPPUT 157/1889 sowie 20/1895 k. 1888–1896.

464 Beispielsweise veröffentlichte der Prota und Professor am theologischen Seminar in Reljevo, Toma Alagić (teils auch Anagić), 1893 im *Istočnik* eine Artikelserie über kirchliches Eherecht und die darin festgeschriebenen Scheidungsgründe und -prozeduren: *Alagić*, Toma: O razlozima koji raskidaju bračnu vezu, i o sudskom postupku za raskid braka (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 10–11/7 (1893), 459–471, hier 463.

465 Ebd. 464.

466 Ebd. 464 f.

als auch die für eine Wiederverheiratung nötige legitimierte Scheidung zunehmend an Gewicht. So setzte sich um die Jahrhundertwende auch auf dem Land die kirchliche Deutungs- und Entscheidungshoheit über Ehen und Scheidungen durch. Nebenbei trug dies bei Geistlichen aber auch zu der Wahrnehmung bei, dass die Zahl von Scheidungen stetig im Steigen begriffen sei und die christliche Moral im freien Fall.[467]

Ab dem Ende des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts beantragten Priester sogar Wiederverheiratungen beim Eparchialgericht in Mostar, was sich vorher in Kirchenakten nicht findet. So beantragte Prota Pravica 1913 eine zweite Ehe für sein Gemeindemitglied Lazar Kulić. Er betonte dabei, wie sehr Lazar die Scheidung bedauere, wie religiös er lebe und wie ihm seine ehemalige Frau das Leben schwer gemacht, ja ihn geschlagen habe. In diesem Fall gab es auch noch weitere Argumente für die Wiederverheiratung: Lazar lebte bereits mit einer neuen Frau zusammen, sie hatten ein Kind von neun Monaten und, wie Pravica es ausdrückte, »bei Gelegenheit wird auch ein zweites kommen«. »Da ich nicht möchte«, fuhr er fort, »dass solche Beispiele andere in der Gemeinde erregen, bitte ich ihnen die Ehe durch die bischöfliche Gnade zu gestatten.«[468] Die schrittweise Stärkung der Sakralität der Ehe durch die Kirchenorganisation und die damit verbundene Entscheidungskompetenz kirchlicher Experten über Scheidungen und Wiederverheiratungen bildeten Mosaiksteine der schwindenden großfamiliären und dorfgemeinschaftlichen Verregelung sozialen Lebens. Die Erosion der sozialen Bedeutung von Familie und lokaler Glaubensgemeinschaft sowie der Aufbau regionaler kirchlicher Strukturen erweisen sich somit als parallel ablaufende Prozesse.

Konversionen und religiöse Mischehen

Normen für Glaubensübertritte – seien es gewohnheitsrechtliche, kirchenrechtliche oder zivilrechtliche – regelten jeweils nur den konflikthaften Teil der Konversion, den Austritt aus einer Religionsgemeinschaft. Die Aufnahme in eine Religionsgemeinschaft war meist einfach. Das Osmanische Reich sanktionierte dabei als eine auf islamischem Recht basierende Herrschaft bis Mitte des 19. Jahrhunderts lediglich Konversionen aus und zum Islam. Bis zum Reformedikt von 1856 *(Hatt-ı Hümayun)* war der Austritt aus dem Islam generell unter Strafe verboten. Das Edikt begann damit die Versprechen des ersten *tanzimat*-Edikts von

467 Als beispielsweise 1898 die drei orthodoxen Bischöfe des Landes beim Patriarchat darum baten, ein Kirchliches Obergericht als Appellationsinstanz für alle drei Bistümer in Sarajevo zu gründen, lautete eines ihrer Hauptargumente die hohe Zahl der Ehescheidungsfälle und der »wilden Ehen« im Lande. *Madžar*: Pokret Srba BiH 313 f.

468 Antrag auf Zweitehe für Lazar Kulić. Pravica an das Kirchengericht in Mostar, 22.4.1913; AHNKŽ, SPPUT 111/1913 k. 1913–1914.

1839 (*Gülhane Hatt-ı Şerif-î*) rechtlich umzusetzen und führte *de jure* im Reich die Religionsfreiheit ein.[469] In Bosnien und der Herzegowina handelten daraufhin die Statthalter mit hohen katholischen und orthodoxen Klerikern Konversionsregelungen aus.[470] Danach sollten religiös paritätisch besetzte Bezirksräte unter dem Vorsitz osmanischer Beamten die Freiwilligkeit und die generelle Rechtmäßigkeit der Glaubensübertritte sichern und amtlich bestätigen. Die Regelung schrieb weiterhin spezifische Konversionsprozesse vor, wenn der Islam durch Ein- oder Austritt tangiert war. Zwar war die Apostasie vom Islam mit den Erlässen von 1856 und 1859 juristisch nicht mehr strafbar, doch verhängten Lokalgerichte nicht selten weiter Geldstrafen gegenüber Abtrünnigen vom Islam (*murtad[d]*), wie etwa in Mostar bis in die 1870er Jahre hinein.[471]

In der Schlussakte des Berliner Kongresses hatte Österreich-Ungarn im Juli 1878 die Achtung der Rechte und Freiheiten aller Religionsgemeinschaften in Bosnien zugesichert. Dies diente der Distanzierung vom Osmanischen Reich, aber auch, um die aus den postosmanischen Balkanstaaten bekannten muslimischen Flüchtlingsströme in Bosnien so weit als möglich zu unterbinden.[472] Daher diktierten die Großmächte in der Schlussakte des Berliner Kongresses den nun anerkannten Staaten Montenegro, Serbien und Rumänien sowie dem autonomen Bulgarien, die Gleichheit aller Glaubensbekenntnisse in ihren Territorien zu achten.[473] Zusätzlich betonte auch die habsburgisch-osmanische Konvention vom April 1879 die Freiheit und den Schutz aller in Bosnien bestehenden Religionen.[474]

Die neue Landesregierung in Sarajevo und das Wiener Finanzministerium, das ab Februar 1879 die Regierungsgewalt über Bosnien innehatte, waren sich von Anfang der Brisanz bewusst, die Konversionen von Muslimen zum Christentum, erst recht zum Katholizismus, besaßen. Allgemein grassierten unter bosnischen Muslimen Ängste vor Zwangskonversionen oder einer zumindest

469 *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 258; *Vrankić*: Religion und Politik 644; *Deringil*, Selim: Redefining identities in the late Ottoman Empire. Policies of conversions and apostasy. In: *Miller*, Aleksei/*Rieber*, Alfred J. (Hg.): Imperial rule. Budapest 2004, 107–130, hier 108–111.

470 *Jelenić*: Kultura i franjevci. Sv. II. Sarajevo 1990, 108.

471 *Thoemmel*, Gustav: Geschichtliche, politische und topografisch-statistische Beschreibung des Vilajet Bosnien. Wien 1867, 88 f.; *Gelez*, Phillippe: Vjerska preobraćenja u Bosni i Hercegovini (c.1800–1918). In: Historijska traganja 2 (2008), 17–76, hier 57–62; *Deringil*, Selim: Conversion and apostasy in the late Ottoman Empire. Cambridge 2012, 42–47, 60–66.

472 Vgl. *Höpken*, Wolfgang: Flucht vor dem Kreuz? Muslimische Emigration aus Südosteuropa nach dem Ende der osmanischen Herrschaft (19./20. Jahrhundert). In: *Ders.* (Hg.): Zwangsmigrationen in Mittel- und Südosteuropa. Leipzig 1996, 1–24.

473 Staatsvertrag zwischen Oesterreich-Ungarn, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Rußland und der Türkei. (Geschlossen zu Berlin am 13.7.1878). In: RGBl 28 (1879), 177–209, hier § 5, 27, 35, 44.

474 Convention vom 21.4.1879. In: SGVN 1, 4–8 sowie *Vrankić*: Religion und Politik 646.

offensiven staatlichen Förderung der katholischen Kirche. Zudem gab es bereits 1879 die ersten Konversionen in der bosnischen Krajina, die sich zu öffentlichen Skandalen auswuchsen. Die Landesregierung sandte daher im Oktober 1879 einen Runderlass an die Lokalbehörden, worin sie angewiesen wurden, sich bei Konversionsfällen von Muslimen strikt passiv zu verhalten und jeweils lediglich die religiöse Neutralität des Staates zu betonen.[475] Der Bezirksvorsteher des bosnischen Visoko als auch die *Wiener Allgemeine Zeitung* lasen aus diesem Erlass die schlichte Nachricht, die Regierung verbiete die Konversion von Muslimen zum Christentum.[476] Die Folge waren Proteste von katholischen Geistlichen in Wien und Sarajevo gegen eine vermeintliche Beschneidung der Religionsfreiheit.[477] Was die Religionspolitik betraf, herrschte schon im ersten Jahr auf allen Seiten gespannte Stimmung und Unsicherheit. Wiener Beamte agierten daher in dieser Sache noch vorsichtiger.

1881 skandalisierte die Konversion der Muslimin Saja Đukić zum Katholizismus nicht nur die herzegowinischen Muslime.[478] Die Landesregierung sah sich daraufhin genötigt, Glaubensübertritte neu zu regeln und bat einen muslimischen, einen orthodoxen und einen katholischen religiösen Experten, die bestehenden Konversionsregeln zu erläutern als auch Reformvorschläge zu äußern. Habsburgische Beamte hatten von den Regelungen unter osmanischer Verwal-

475 Circularerlass der LR in Sarajevo v. 6.10.1879. In: SGVN 1, 318. Vgl. auch *Vukšić*: Međusobni odnosi 127 f.; *Vrankić*: Religion und Politik 647 f.; *Grijak*, Zoran: Politička djelatnost vrhbosanskog nadbiskupa Josipa Stadlera. Zagreb 2001, 223 f.; *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 64.

476 Der Bezirksvorsteher von Visoko Rajčetić veröffentlichte am 26.10.1879 eine Erklärung, wonach es den Muslimen, »welche zum christlichen Glauben übertreten wollen, dieses dem Recht nach zu tun nicht erlaubt ist, denn dieses ist nicht notwendig und der Staat mit seinen bestehenden Gesetzen verbietet dies streng.« *Vrankić*: Religion und Politik 648; Wiener Allgemeine Zeitung 15 (1880), 1, zitiert nach: *Vukšić*: Međusobni odnosi 128.

477 *Vrankić*: Religion und Politik 649.

478 Saja (Saima) Đukić (Đokić, Gjukić oder auch Gjugić) aus Blizanci bei Mostar floh im Februar 1881 mit ihrem Geliebten Andrija Kordić um ihn zu heiraten. Vom Franziskanerpater fra Augustin Zubac wurde sie mit Genehmigung des Apostolischen Vikars Paškal Buconjić getauft und später mit ihrem Geliebten getraut. Zahlreiche Muslime Mostars protestierten vehement gegen die vermeintliche Entführung und Zwangskonversion der jungen Frau. Sie schrieben u. a. auch ein Telegramm an Kaiser Franz Joseph. Strittig war ihr Alter, das die Muslime mit 15, die Katholiken mit 22 Jahren angaben. Die Kreisverwaltung vernahm das Paar und die katholischen Geistlichen, sah aber keinen Grund zum Eingreifen. Das Scheriatsgericht von Mostar verurteilte Saja zu einer Haftstrafe bis sie zum Islam zurückkehre. Offensichtlich leistete die Gendarmerie dem Scheriatsgericht zu Beginn Folge und nahm Saja fest. Auf Geheiß der Kreisverwaltung wurde sie jedoch wieder freigelassen. ABH, ZMF BH Konverzije 19/39/7, 8 (1881) k. 1; VŠS B 1881/27 k. 16; *Bogičević*, Vojislav: Stanje srpsko-pravoslavne crkve u Bosni i Hercegovini od okupacije 1878 do početka borbe za versko-prosvetnu autonomiju. In: Spomenica povodom osamdesetogodišnjice okupacije Bosne i Hercegovine. Beograd 1959, 50–67, hier 59; *Vukšić*: Međusobni odnosi 131; *Vrankić*: Religion und Politik 650 f.; *Branković*, Jasmin: Mostar. 1833–1918. Upravni i politički položaj grada. Sarajevo 2009, 122 f.

tung seit 1859 nur ungenaue Vorstellungen.[479] Als einer der Befragten plädierte der neugeweihte orthodoxe Metropolit von Dabar-Bosna, Sava Kosanović, dafür, die seit 1859 angewandte Rechtspraxis für Konversionen zum Islam einfach auf alle Glaubensbekenntnisse anzuwenden. Bei einem Konversionswunsch sollte ein Seelsorger der Herkunftsreligion sowie die Eltern die konversionswillige Person eine Stunde lang »beraten« dürfen, bevor man ihr das Recht gewähren sollte, den Glauben zu wechseln. Der Franziskaner fra Andrija Buzuk schlug dagegen ein kompliziertes Prozedere vor, in dem ein Zivilgericht den Wunsch zur Konversion zertifizieren sollte. Erst die Aufnahme in die neue Glaubensgemeinschaft sollte alleinige Angelegenheit der Glaubensgemeinschaften sein. Als islamischer Experte antwortete der Sarajevoer Bürgermeister und Vorsitzender der dortigen Vakufkommission, Mustafa beg Fadilpašić. Er weigerte sich grundsätzlich, Regelungen für den Austritt aus dem Islam vorzuschlagen. Dies sei entgegen den religiösen Normen seiner Religion.[480] Daraus sprach die Angst muslimischer Eliten vor massenhaften Austritten aus dem Islam. Fadilpašić übersah dabei bewusst oder unbewusst, dass schon osmanisches Recht die Apostasie faktisch straffrei gestellt hatte.

Auf Basis dieser Gutachten und ihrer dreijährigen Erfahrungen im Lande erarbeitete die Regierung einen ersten Entwurf für eine Konversionsordnung, die sich an den Regelungen aus osmanischer Zeit orientierte. Danach sollte jeder Fall vor einem paritätisch besetzten Bezirksrat verhandelt werden, ein Seelsorger der Herkunftsgemeinschaft (*ad quem*) sollte in Anwesenheit eines Beamten eine Stunde lang versuchen, die Konversionswilligen umzustimmen, bevor die Aufnahme in eine neue Glaubensgemeinschaft (*a quo*) genehmigt werden sollte.[481] Der Entwurf von 1881 wurde jedoch verworfen, da man ihn in Wien für unausgereift hielt und befürchtete, ihn nicht durchsetzen zu können. Über Jahre entwickelte die Regierung keinen neuen Vorschlag einer Konversionsverordnung.

Die größten Konflikte um Konversionsbestimmungen trug die Landesregierung mit der katholischen Kirche aus, insbesondere mit dem 1882 geweihten katholischen Erzbischof von Vrhbosna, Josip Stadler. Der vormalige Professor an der Zagreber katholisch-theologischen Fakultät sah die Missionierung sowohl von Muslimen als auch von Orthodoxen als ein prinzipielles Recht und eine Pflicht seiner Kirche an. Stadler bemühte sich offen darum, die orthodoxe Kirche in Bosnien zur Union mit Rom zu bringen und Muslime zum Übertritt zum

479 Vrankić argumentierte, die LR habe den Erlass von 1859 nicht gekannt. Der Chef der LR zitierte ihn jedoch aus dem Werk von Gustav Thömmel, worin die grundlegenden Regelungen erläutert sind. Chef der LR an das GFM, 8.8.1881; ABH, ZMF PrBH 814/1881; – *Thoemmel*: Beschreibung Bosniens 88 f.; *Vrankić*: Religion und Politik 652.

480 Abschriften und Übersetzungen der Einschätzungen von Mustafa beg Fadilpašić, Sava Kosanović und fra Andrija Buzuk: ABH, ZMF PrBH 814/1881. Vgl. hierzu auch *Vukšić*: Međusobni odnosi 132–134; *Vrankić*: Religion und Politik 652 f.; *Grijak*: Politička djelatnost 224 f.

481 Entwurf einer Verordnung betr. das Verfahren bei Religionswechsel, GFM an Chef LR, Dezember 1881; ABH, ZMF PrBH 814/1881.

Katholizismus zu bewegen. Der Heilige Stuhl hatte zumindest was die Offenheit seiner Bestrebungen anging Bedenken. Man unterstützte ihn jedoch in der Verweigerung zu akzeptieren, der Staat besitze Vetorechte im Falle von Glaubensübertritten – also in Angelegenheiten, die religiöser kaum sein konnten. Stadler erließ 1882 für die bosnische Geistlichkeit eigene Konversionsregeln, die die Landesregierung umgehend zurückwies.[482] Landeschef Johann von Appel und die Regierung schlugen nach den Erfahrungen der 1880er Jahre Finanzminister Kállay wiederholt vor, eine allgemeine Konversionsordnung zu erarbeiten.[483] Gleichzeitig intervenierte die Regierung mehrfach, wenn sie der Auffassung war, die katholische Kirche betreibe offene Propaganda für eine Union der Orthodoxen mit dem Katholizismus.[484]

Letztlich brachte der Aufruhr um einen Konversionsfall im Jahre 1890 die Regierung dazu, gesetzliche Regelungen für Glaubensübertritte in Bosnien-Herzegowina zu erarbeiten. Die Muslimin Useifa Deliahmetović war im Sommer 1890 aus ihrem elterlichen Hause geflohen und hatte beim Guardian des Franziskanerklosters in Kreševo, Josip Divić, darum gebeten, in den katholischen Glauben aufgenommen zu werden. Die öffentliche Erregung der Muslime war dabei kein neues Phänomen. Die Konfrontation zwischen Stadler und der Landesregierung erreichte jedoch nun ungekannte Ausmaße. Mit Unterstützung des Bischofs hatten die Franziskaner die Frau verstecken lassen. Sowohl Divić als auch Stadler verweigerten der Regierung Auskunft über den Aufenthaltsort der Frau, woraufhin Sarajevo drohte, die beiden wegen Freiheitsentzuges anzuklagen.[485] Im September 1890 bat Stadler den Papst und die Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten um eine Vermittlung mit Wien. Erst die direkten Verhandlungen zwischen Kállay und dem Nuntius in Wien konnten den Konflikt entschärfen. Der Bischof in Sarajevo ließ Useifa bei einer katholischen Familie unterbringen und versicherte, die Frau nur völlig freiwillg taufen zu lassen. Das Finanzministerium versprach eine allgemeine Konversionsordnung zu erlassen und die Klage gegen die beiden Geistlichen fallen zu lassen. Stadler konnte letztlich für seinen Konfrontationskurs einen Sieg feiern: Useifa wurde im Ok-

482 *Vukšić*: Međusobni odnosi 134 f.; *Vrankić*: Religion und Politik 653–655.

483 Ebd. 653; *Vukšić*: Međusobni odnosi 139 – dort mit Verweis auf ABH, ZMF BH 322/1884.

484 1883 beschlagnahmte die Landesregierung etwa Flugblätter aus Dalmatien, die in -kyrillischer Schrift unter Orthodoxen für die Kirchenunion mit Rom warben. LR an die Kreisämter, 26.6.1883; ABH, ZVS N 18/17/1883.

485 Zum Fall der Useifa (auch Uzeifa) Deliahmetović (Delahmetović, Delahmedović) und seinen politischen Folgen: GFM Kállay an den Apostolischen Nuntius Galimberti, 4.11.1891 (Übersetzung); ABH, ZMF PrBH 496/1891; *Donia*, Robert J.: Islam under the double eagle. New York 1981, 55–57; *Kraljačić*: Kalajev režim 321–323; *Vukšić*: Međusobni odnosi 140 f.; *Vrankić*: Religion und Politik 655–657; *Grijak*: Politička djelatnost 243–248; *Kudelić*, Zlatko: Vjerske konverzije u Bosni i Hercegovini s kraja 19. i početkom 20. stoljeća u svjetlu nepoznatog arhivskog gradiva. In: Croatica Christiana Periodica 68 (2008), 87–111, hier 89. Vgl. auch *Velikonja*: Religious separation and politcal intolerance 125; *Sundhaussen*: Sarajevo 202–205.

tober 1890 im bosnischen Fojnica katholisch getauft.[486] Mehrfach bat die Landesregierung Stadler im Sinne der öffentlichen Ruhe, von Missionsbestrebungen oder auch nur öffentlichen Bekundungen in diese Richtung abzusehen. Landeschef Appel meinte, es gehe dabei lediglich um eine längere Übergangszeit, in der sich vor allem die Muslime an die neue Zeit gewöhnen würden.[487]

Nach langwierigen Verhandlungen zwischen Kállay und den Vertretern des Heiligen Stuhls von September 1890 bis Juni 1891 legte das Finanzministerium schließlich eine Konversionsordnung vor und ließ sie am 30. Juni 1891 durch kaiserlichen Erlass in Kraft treten.[488] In zentralen Punkten widersprach sie den Forderungen Roms, wo man meinte, sie versuche im Grunde »auf verschiedene mehr oder weniger direkte Art die Bekehrung der Einheimischen jener Provinzen zur katholischen Kirche zu hintertreiben und unmöglich zu machen«.[489] In der Verordnung wurde ein »normaler Geistes- und Gemüthszustand« sowie die Volljährigkeit, also vollendete 24 Jahre, als Voraussetzung einer Konversion festgelegt. Der oder die Konversionswillige sollte zuerst vor dem Seelsorger der eigenen Glaubensgemeinschaft (*a quo*) den geplanten Austritt erklären. Innerhalb einer Frist von drei Wochen konnte der Seelsorger versuchen sie oder ihn davon abzubringen. War der oder die Konversionswillige danach immer noch vom Glaubenswechsel überzeugt, sollte der Seelsorger eine Bestätigung über den Austritt ausstellen, er war dazu aber nicht verpflichtet. Der Glaubenswechsel sollte auf dieser Basis von der Bezirksbehörde bestätigt und der Kreisbehörde gemeldet werden. Die Aufnahme in eine neue Glaubensgemeinschaft (*ad quem*) durfte erst nach einer Frist von zwei Monaten erfolgen. Die politischen Verwal-

486 *Grijak*: Politička djelatnost 246 f.

487 In einer Ausarbeitung »über die religiösen Verhältnisse im Lande« schrieb Landeschef Appel: »Es wird sicher einmal der Umschwung in den Anschauungen der Mohamedaner eintreten und wird die Zeit kommen, wo Bekehrungen keinem solchen Widerstande mehr begegnen; allein diese Zeit ist noch ferne und kann daran erst gedacht werden, wenn die Generation, welche gegen Omer Pascha [1850] und k. und k. Occupationstruppen [1878] gekämpft hat ausgestorben sein und die Erinnerung an die türkische Herrschaft gänzlich - geschwunden sein wird. […]

Die Leute gehen eben von der Ansicht aus, daß die Oberhäupter und Seelsorger verschiedener Confessionen im Lande sich ausschließlich mit den Angehörigen ihrer eigenen Religion zu beschäftigen haben und sich in die Glaubensangelegenheiten der Andersgläubigen nicht einmischen dürfen. Dem hiesigen katholischen Erzbischof hingegen ist es daran gelegen zu dokumentieren, daß er ein Recht habe die Bekehrung der Andersgläubigen anzustreben, was wohl vielleicht bis zu einem gewissen Grade, von seinem Standpunckte […] berechtigt sein mag, was aber nothwendiger Weise zu Conflicten mit den Bekennern der anderen Confessionen führen muß. […] Die Landesregierung wird versuchen, dem Herrn Erzbischof Stadler das Unpassende einer solchen Demonstration begreiflich zu machen.« Elaborat Appels über die religiösen Verhältnisse im Lande, o. D. [1890]; ABH, ZMF PrBH 574/1890.

488 Verordnung der LR f. BuH v. 9.7.1891. In: GVBlBH 1891, 305–309.

489 Kardinal Rampolla in Rom an den Apostolischen Nuntius Galimberti in Wien, 8.9.1891 (Übersetzung); ABH, ZMF PrBH 496/1891.

tungsbehörden sollten bei Konversionen lediglich die formellen Voraussetzungen sowie die unbeeinflusste Freiheit des Willens überwachen. Wenn jedoch der Seelsorger der Herkunftsreligion die Bestätigung des Austrittswillens verweigerte, der Seelsorger, Vater oder Vormund des Konvertenten dessen Volljährigkeit oder Reife bestritt oder einer von ihnen Verdacht auf »Irrthum, List oder Gewalt« äußerte, war ein sogenanntes Verifikationsverfahren in einer der sechs Kreisbehörden des Landes vorgesehen.[490] Eine solche Verifikation sollte mit Beteiligung eines paritätisch besetzten Kreisverwaltungsrates stattfinden und alle geäußerten Hindernisse diskutieren. Der Konvertent und Zeugen sollten gehört werden und dem bisherigen Seelsorger (*a quo*) die Möglichkeit gegeben werden, mit dem Betreffenden unter vier Augen zu sprechen. Die letzte Entscheidungskompetenz über die Bestätigung des Religionsaustrittes kam in diesem Falle der Kreisbehörde zu. Vollzogen wurde die Konversion aus staatlicher und religiöser Sicht erst mit der Aufnahme in die neue Glaubensgemeinschaft. Bei Zuwiderhandlungen drohte die Regierung mit Strafen oder Arrest.[491]

Wäre die Verordnung jeweils strikt angewandt worden, hätte man praktisch jeden Konversionsfall amtlich verifizieren müssen, da kaum ein Geistlicher bereit war, eine Austrittbescheinigung auszustellen. Eine Zustimmung zum Austritt verstieß für die allermeisten Geistlichen gegen ihre religiösen Überzeugungen als auch gegen die Normen ihres Glaubenssystems. Zudem sprachen Familienangehörige oder Seelsorger bei Konversionswünschen fast immer von Gewalt, List und Tücke oder bestritten die Reife beziehungsweise die geistige Gesundheit der Konversionswilligen, was den freien Willen eines erwachsenen Menschen negierte.[492]

Die katholischen Bischöfe des Landes mit Erzbischof Stadler an der Spitze, verschiedene Nuntien in Wien und Kardinalstaatssekretär Rampolla stritten jahrelang mit der Wiener Zentralregierung über die Bestimmungen der Verordnung. Wichtige Streitpunkte waren zum einen die von Wien geforderte Volljährigkeit der Konvertenten und zum anderen, dass letztinstanzlich ein staatliches Gremium über die Rechtmäßigkeit von Konversionen entscheiden sollte.[493] Mehrmals drohte die katholische Kirche die Regelung nicht anzuerkennen und ihr keinen Gehorsam zu leisten. Was als Entspannung zwischen den zwei vermeintlich »natürlichen Verbündeten« Wien und Rom gedacht war, drohte sie in Bosnien zu spalten. Die Verhandlungen um die tolerierende Anerkennung der Verordnung seitens der katholischen Kirche dauerten bis Ende 1893, auf deren Grundlage die Regierung in Sarajevo Anfang 1895 eine geheime

490 Verordnung der LR f. BuH v. 9.7.1891, 306 f. § 5.

491 Ebd. 309 § 9.

492 ABH, ZMF BH Konverzije, passim.

493 Vgl. u. a. Kardinal Rampolla in Rom an den Apostolischen Nuntius Galimberti in Wien, 8.9.1891 (Übersetzung); ABH, ZMF PrBH 496/1891; *Vrankić*: Religion und Politik 657–668; *Vukšić*: Međusobni odnosi 143–150.

Durchführungsverordnung mit einer ganzen Reihe von Änderungen erließ und an die Lokalbehörden versandte.[494] Darin wurden *erstens* der vorgeschriebene Mindestzeitraum vom Austritt aus dem alten bis zur Aufnahme in den neuen Glauben verkürzt, *zweitens* der Ort der staatlichen Verifikation dezentralisiert (von den sechs Kreisstädten in die besser erreichbaren 54 Bezirksstädte verlegt) sowie *drittens* die Volljährigkeit nicht mehr zwingend vorgeschrieben, sondern nur eine unkonkretere »körperliche und geistige Reife« verlangt.[495] Somit existierte nun neben einer komplizierten, strengen und öffentlichen Konversionsordnung für alle Glaubensgemeinschaften eine liberalere und geheime Norm für Konversionen aus und zum Katholizismus.[496] Auch die neue Verordnung formulierte dabei die Intentionen des imperialen Zentrums in Bezug auf Glaubenswechsel im Lande: Staatliches Handeln sollte darauf ausgerichtet sein, unter »größtmöglicher Wahrung des Selbstbestimmungsrechts des Individuums in Glaubensangelegenheiten […] jene konfessionellen Reibungen hintanzuhalten, welche erfahrungsgemäß in den meisten Konversionsfällen aufzutreten pflegen.«[497] Das Rechtsgut der gesellschaftlichen Ruhe und Ordnung begrenzte somit jenes der individuellen Religionsfreiheit.

Die Tolerierung der Verordnung seitens der katholischen Kirche blieb jedoch heikel und brach bei den nächsten Konversionsfällen im Folgejahr wieder in sich zusammen, sodass die drei katholischen Bischöfe des Landes mit Unterstützung Roms 1899 generell die Befolgung der Regierungsverordnungen zu Glaubensübertritten aufkündigten. Sie erklärten, sich in Konversionsfällen nur noch an göttliche Gesetze halten zu wollen.[498] Es gab jedoch auch von katholischer Seite in den Folgejahren weiter Bemühungen um eine neue Übereinkunft mit der Regierung. Nach mehreren spektakulären Konversionsfällen wurde Erzbischof Stadler und sein Sekretär 1906 gar in einem Falle für den Verstoß gegen die Verordnung mit einer Geldstrafe belegt, woraufhin er neuerlich zu Protokoll gab, dass er die staatliche Konversionsverordnung »als für uns Katholiken nicht bestehend« betrachte.[499] Die Landesregierung fand dabei keinen Ausweg aus dem

494 *Vrankić*: Religion und Politik 670; *Vukšić*: Međusobni odnosi 151–154.

495 Streng vertrauliche Durchführungsinstruktion zur Konversionsverordnung vom 9.7.1891, Sarajevo 11.1.1895; ABH, ZMF PrBH 56/1895. Vgl. auch *Vrankić*: Religion und Politik 670 f. An anderen Stellen wird die Durchführungsinstruktion auf den 15.11.1894 datiert.

496 So sah dies kurz vor oder während des Ersten Weltkrieges auch Sektionschef Thallóczy, Wien 9.12.1915 [möglicherweise Tippfehler, da in 1914 einsortiert]; ABH, ZMF PrReg 452/1914.

497 Durchführungsinstruktion zur Konversionsverordnung vom 9.7.1891; ABH, ZMF PrBH 56/1895.

498 Bischöfe Stadler, Buconjić und Marković an den GFM Kállay, 31.7.1899; ABH, ZMF PrBH 998/1899; Vgl. *Donia*: Islam under the double eagle 29; *Vukšić*: Međusobni odnosi 156–159; *Vrankić*: Religion und Politik 676 f.

499 Ebd. 679. Im strittigen Fall ging es um die versuchte Konversion eines 23-jährigen muslimischen Mannes aus Trebinje, Mehmed Sinanović, zum katholischen Glauben, der letzten Endes zum Islam zurückkehrte. *Kudelić*: Vjerske konverzije u Bosni 99–110.

Dilemma, welches durch ihre zahlreichen Intentionen erzeugten worden war: Einerseits sollten Konversionen nachvollziehbar ermöglicht werden, andererseits jedoch hinsichtlich der öffentlichen Ruhe und Ordnung zahlenmäßig auf ein Mindestmaß begrenzt werden. Zudem wollte man die staatliche Verwaltung aus diesen Angelegenheiten weitestgehend heraushalten. Selbst der vom Finanzministerium 1906 veröffentlichte Verwaltungsbericht über Bosnien-Herzegowina räumte ein, die Konversionsverordnung sei zu kompliziert und ihr vorgeschriebener Prozess zu langwierig, weswegen man in Wien und Sarajevo über eine Änderung nachdachte.[500] Schließlich lehnten die katholischen Bischöfe auch den neuen Entwurf von 1906 ab.

Die orthodoxe Geistlichkeit, die religiöse Organisation der Muslime wie auch einige Franziskaner begrüßten dagegen die Konversionsordnung von 1891. Das orthodoxe Kirchenblatt *Istočnik* veröffentlichte sie sofort nach ihrem Inkraftsetzen am 9. Juli 1891.[501] Die Kreisverwaltung Mostar schrieb im Herbst 1891, die Bevölkerung hätte die Verordnung »theilnahmslos entgegengenommen«, die orthodoxe Geistlichkeit einschließlich Bischof Serafims sie jedoch »sehr willkommen« geheißen. Auch die Franziskaner wären zum Teil derselben Meinung.[502]

Orthodoxe und Muslime fühlten sich durch strenge Konversionsregelungen vor der ubiquitär wahrgenommenen Bedrohung durch katholischen Proselytismus geschützt. Die katholische Kirchenhierarchie war von der Anziehungskraft der eigenen Botschaft so überzeugt, dass sie alle vereitelten Fälle von Übertritten zur katholischen Kirche der habsburgischen Verwaltung anlastete. Nachdem sich die katholischen Bischöfe jedoch ab 1899 weigerten eine staatliche Konversionsordnung in Bosnien zu tolerieren, warnten auch orthodoxe Bischöfe erneut vor den Gefahren »katholischer Propaganda« und mahnten die Priester zu Wachsamkeit.[503] Auch städtische Laienkreise betrachteten Glaubensübertritte zumeist als Gefahr für den interreligiösen Frieden und betonten, wie beispielsweise der Redakteur der 1905 gegründeten Zeitung *Srpska riječ* Vasilj Grđić: »In Glaubensfragen wird dieses Blatt […] mit eigenen Kräften gegen jeden Proselytismus im Glauben, gegen gewalttätige, künstliche Konversionen kämpfen.«[504] Unterschwellig waren sich orthodoxe Serben meist milieuübergreifend sicher, die katholische Kirche betreibe, unterstützt vom Staat, immer und überall Mission. Abseits von Stadler, der unter Orthodoxen und Muslimen

500 Verwaltungsbericht (1906) 150–152.

501 Istočnik 8/5 (1891), 318–321. Das orthodoxe Kirchengericht in Mostar erinnerte anderthalb Jahrzehnte später ihre Priester an die Verordnung von 1891. Kirchengericht Mostar an die Geistlichkeit, 14.6.1908; AHNKŽ, SPPUT 160/1908 k. 1907–1909.

502 KV Mostar, Foglar, an LR, 31.8.1891 und 4.9.1891; ABH, ZMF BH Konverzije 45–143/5 k. 1.

503 Rundschreiben des Konsistoriums unter Vorsitz von Bischof Serafim an alle Geistlichen, Mostar 22.1./4.2.1901. In: Istočnik 10/15 (1901), 217 f.

504 *Grđić*, Vasilj: U dobri čas. In: Spomenica Vasilja Grđića. Sarajevo 1935, 67–72, hier 68.

offen für den Katholizismus warb, lassen für massive katholische Konversionsbemühungen jedoch keine Belege finden. Gleichwohl blieben die Konversionsverordnung von 1891 und ihre revidierte Geheimfassung von 1893 bzw. 1895 weitgehend ohne greifbare Wirkung.

Auch nachdem sich die völkerrechtliche Lage mit der Annexion Bosniens grundlegend geändert hatte und Wien dem Land eine Verfassung mit bürgerlichen Rechten oktroyiert hatte, änderten sich die staatlichen Regelungen für Konversionen nicht. Zwar gab es ab 1911 von Abgeordneten im Landtag seitens des Serbisch-Orthodoxen Kirchlichen Obergerichtes in Sarajevo sowie der Regierung Vorstöße zu einer Neuregelung von Konfessionsübertritten.[505] Ein Regierungsbeamter begündete dies sogar explizit damit, dass

> es jetzt *in der konstitutionellen Ära viel öfter zum Religionswechsel kommen wird* und diese Verordnung [von 1891] den Übertritt zu einer anderen Religion ungemein erschwert, fast unmöglich macht, und daher von den einzelnen Kirchen, insbesondere von der katholischen Kirche nicht befolgt wird.
>
> Die baldige Herausgabe eines Konversionsgesetzes ist ein dringendes Postulat der Rechtsordnung auf dem Gebiete der interkonfessionellen Rechtsverhältnisse und wird gewiß von sämtlichen Religionsgenossenschaften herbeigewünscht.[506]

Die Annahme, die Konversionszahlen würden zu Beginn des Parlamentarismus steigen, war jedoch unbegründet. Nicht nur Rechtsexperten wurde zunehmend der eher konversionsbehindernde Charakter der Konversionsbestimmung bewusst. Ein Regierungsrat der Abteilung für Kultus und Unterricht in der Landesregierung schlug daher Anfang 1914 vor, dem Landtag einen liberalen Gesetzentwurf zur Verhandlung und Abstimmung vorzulegen.[507] Mit diesen von Wien unterstützten Plänen suchte die Regierung sich auch mit dem päpstlichen Delegaten Dom Pierre Bastien[508] auszutauschen, wobei erneut die Frage der Altersvorgaben für Konvertenten strittig war.[509] Eine Einigung zwischen Habsburg, katholischer Kirche und dem Landtag kam jedoch bis zum Kriegsausbruch nicht zustande.

505 Vgl. Amtsvortrag des Regierungsrates der Abteilung für Kultus und Unterricht der LR, Franz Brodnik, über einen zu verfassenden Entwurf eines Gesetzes für Bosnien und Hercegovina, betr. den Übertritt von einer anerkannten Religionsgenossenschaft zu anderen, 5.2.1914; ABH, ZMF PrReg 452/1914 sowie *Vrankić*: Religion und Politik 682 f.

506 Gutachten der Justizabteilung der LR zur Regelung der interkonfessionellen Verhältnisse vom 2.8.1913, zitiert nach: Amtsvortrag des Regierungsrates Franz Brodnik, 5.3.1914; ABH, ZMF PrReg 452/1914; meine Hervorhebung.

507 Ebd.

508 Dom Pierre Bastien (1866–1940), war ein aus Belgien stammender Benediktiner und Professor für Ordensrecht am Collegium S. Anselmi in Rom. 1910–1914 war er Apostolischer Delegat in Bosnien-Herzegowina. *Vrankić*: Religion und Politik 501 f.

509 Ebd. 682–687. Vgl. die Diskussion darüber: GFM Biliński an Sektionschef in der LR v. Thallóczy, 2.4.1914; ABH, ZMF PrReg 452/1914.

Die in Wien und Sarajevo 1891 und 1893 beschlossenen Regelungen für Konversionen waren kompliziert, widersprüchlich, teils geheim und nicht für alle Glaubensbekenntnisse gleich. Nicht allen staatlichen Beamten waren sie in gleicher Weise bekannt, viele religiöse Experten kannten nur die offizielle Version von 1891. Genau befolgt wurde die Verordnung fast nie, weder die öffentliche noch die geheime. Nur die allerwenigsten aktenkundigen Fälle von Glaubensübertritten wurden vor Bezirksräten verhandelt. Zumeist versuchte eine Glaubensgemeinschaft vollendete Tatsachen zu schaffen, indem die Konversionswilligen initiiert, verheiratet oder erst einmal versteckt wurden. Fast immer bestritt das Herkunftskollektiv die gesetzlich geforderten Voraussetzungen der Konversion – vor allem die Freiwilligkeit, die Volljährigkeit oder die allgemeine Reife der Konvertentin oder des Konvertenten.

Die habsburgischen Konversionsregelungen in Bosnien-Herzegowina verdeutlichen den Umgang mit mehreren sich widersprechenden staatlichen Ansprüchen. Es gab die liberale, zivilisatorisch gemeinte Intention, religiöse Freiheit und Gleichheit durchzusetzen. Da Religionsübertritte auf Kosten von Orthodoxen und Muslimen bei beiden Gemeinschaften grassierende kollektive Ängste befeuerten und daraus heftige Mobilisierungen erwuchsen, war die Verwaltung bemüht, Konversionen auf ein möglichst geringes Maß zu begrenzen. Zudem war die Regierung in der Verwaltung auf die religiösen Organisationen angewiesen, die dafür Schutz und Unterstützung vom Staat verlangten. Die propagierte Gleichheit der Glaubensgemeinschaften sollte Konversionen überflüssig machen. Die Konflikte der Regierung mit hohen katholischen Geistlichen als auch mit orthodoxen Laien und Muslimen ab Mitte der 1890er Jahre erschwerte eine grundsätzliche Regelung von Konversionen deutlich: Die katholische Kirchenhierarchie versuchte Glaubensübertritte größtmöglich zu erleichtern, Orthodoxe und Muslime sie so weit als möglich zu erschweren. Die Regierung wollte ihrerseits eine offizielle Regelung der Religionsfreiheit, die möglichst wenige nutzten. Die staatlich gesetzte Konversionsnorm blieb in der Folge inkonsequent und inkonsistent. Im Dilemma zwischen den Rechtsgütern von sozialer Ruhe und Ordnung, religiöser Freiheit und der Trennung von Politik und Religion entschieden sich Wien und Sarajevo für alles ein bißchen, was auch allen Rechtsgütern Schaden zufügte und rechlicher Klarheit abträglich war.

Die lokale Praxis stellte sich auf die neue Art von Unklarheit ein. Für Glaubensübertritte bestand daher ein zugelassener Weg, den kaum einer ging, und zahllose praktizierte Wege, die staatlichen und religiös-organisatorischen Normen widersprachen. Damit schuf sich Habsburg durch die Konversionsnorm in Bosnien zusätzliche Konflikte mit den religiösen Organisationen von Muslimen, Orthodoxen und Katholiken, auf die sich das Imperium eigentlich zu stützen suchte.

Mischehen und Konversionen in der Herzegowina

Da Bosnier und Herzegowiner unter österreichisch-ungarischer Verwaltung nur bei religiösen Organisationen heiraten konnten, war bei Partnern unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit entscheidend, welche religiöse Organisation eine gemischte Ehe schloss. Die christlichen Kirchen legitimierten grundsätzlich nur Ehebündnisse zwischen christlichen Partnern. Solche zwischen Christen und Nichtchristen waren aus Sicht beider Kirchen nichtig, da die Anerkennung des religiösen Gehaltes des Sakramentes die Voraussetzung war, es gespendet zu bekommen.[510] Für religiös gemischte Ehen galt ausschließlich das Recht derjenigen religiösen Organisation, die eine solche Ehe schloss.[511] Riefen Geistliche oder religiöse Organisationen bei Mischehen die Landesregierung um Vermittlung an, verwies sie jeweils darauf, es gelte bei allen Ehen jeweils nur das von der eheschließenden Religionsgemeinschaft angewandte Recht.[512]

Islamische Gelehrte, die *ulema*, sahen die Ehe als eine durch religiöses Recht legitimierte dauerhafte Bindung zum Zwecke der Familiengründung und Fortpflanzung an. Sie schlossen Ehen zwischen Muslimen, zwischen Nichtmuslimen und Muslimen als auch zwischen Nichtmuslimen. Rechtmäßig waren Ehen nach islamischem Recht jedoch nur zwischen Muslimen und Anhängern einer anerkannten Buchreligion (*ahl al-kitāb*/skr. auch *kitabi*) – Juden oder Christen. Mit Bezug auf den Koran weigerten sich islamische Gelehrte zudem, Ehen zwischen einer muslimischen Frau und einem nichtmuslimischen Mann zu schließen, da dies aus Sicht jeder islamischen Rechtsschule den muslimischen Glauben der Frau und der zu erwartenden Kinder gefährdete. Auch war die Apostasie eines muslimischen Ehepartners vom Islam ein Scheidungsgrund.[513]

Sowohl die islamische als auch die christliche Ehe war eine dauerhafte Bindung mit religiösem Gehalt, die nach religiösem Recht zu schließen war. Das islamische Eherecht ermöglichte als einziges Eherecht die Ehe zwischen Christen und Muslimen, jedoch nur dann, wenn der Mann ein Muslim war. Eine Musli-

510 Allgemein für das orthodoxe, katholische und islamische Eherecht vgl. *Levin*: Sex and society 101–105; *Vukšić*, Tomo: Mješovite ženidbe u katoličanstvu, pravoslavlju i islamu (II). In: Crkva u svijetu 2/42 (2007), 227–242.

511 *Janković*, Dimitrije: Mješoviti brak u pravoslavnoj crkvi. (Fortsetzungsartikel in: Istočnik 3–8/16 (1902)), hier: Istočnik 8/16 (1902), 172–176, hier 173.

512 Ein gutes Beispiel ist hierfür der Fall eines katholischen Soldaten aus Österreich-Ungarn, der um 1888 in Bosnien mit einer geschiedenen orthodoxen Frau von einem orthodoxen Priester getraut wurde. Erzbischof Stadler protestierte gegen diese Ehe gegenüber der LR, da sie nicht der Katholizität entspreche und daher nicht rechtsgültig sei. Die LR antwortete ihm, der Staat würde die Rechtsgültigkeit einer Ehe in Bosnien-Herzegowina ausschließlich danach beurteilen, ob sie nach den kanonischen Regeln dieser Religionsgemeinschaft als gültig angesehen werde. Sie erkannte die Ehe daher an. Korrespondenz zwischen Erzbischof Stadler und der LR, März 1888; ABH, ZMF BH Konverzije o. S. k. 3.

513 Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner 5; *Vukšić*: Mješovite ženidbe 231–235.

min konnte somit sowohl zu osmanischer als auch habsburgischer Zeit in Bosnien ohne Konversion keinen christlichen Mann heiraten. Die meisten Menschen konvertierten, um einen andersgläubigen Partner heiraten zu können.[514] Dabei traten in der patriarchalen Gesellschaft fast ausschließlich Frauen zum Glauben ihres zukünftigen Mannes über. Priester beider christlicher Konfessionen segneten gemischte Ehen nur ungern.[515] Auch islamische Gelehrte hatten theologische Bedenken.[516] Stand vor der Trauung ein Glaubensübertritt, galt diese Ehe nicht als Mischehe. Um also zu beantworten, wie viele Ehen Ende des 19. und Anfang des 20 Jahrhunderts in der Herzegowina zwischen Partnern ursprünglich unterschiedlichen Glaubens geschlossen wurden, müssen die Mischehen aller drei Religionsorganisationen unter Berücksichtigung der vor der Ehe vollzogenen Konversionen betrachtet werden.

Nach offizieller Zählung der Landesverwaltung konvertierten 243 Landesangehörige Bosnien-Herzegowinas in den Jahren zwischen 1878 und 1916 – eine vergleichsweise geringe Zahl bei 1,1 Millionen Einwohnern im Jahre 1879 und 1,9 Millionen im Jahre 1914. Dabei traten 88 zur Serbisch-Orthodoxen Kirche über, was unter allen drei großen Glaubensgemeinschaften des Landes im Verhältnis zu den Austritten den größten Zuwachs durch Konversion darstellte.[517] Obwohl dies für die Orthodoxie kein großer Zuwachs war, lassen sich zumindest die häufig von der serbischen Historiographie behaupteten Wirkungen der katholischen Propaganda und des Proselytismus widerlegen.

Die amtliche Statistik vermerkte relativ gleichbleibende Konversionszahlen bis zum Ersten Weltkrieg. In den Akten der Landesregierung scheinen die

514 Vgl. Verzeichnis der dem Gemeinsamen Finanzministerium vorgelegten Konversionsfälle von 1881–1906; ABH, ZMF BH Konverzije II-3054 k. 2; *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 25 sowie *Đaković*: Političke organizacije 67.

Benjamin Kállay formulierte hierzu schlicht: »Der Grund der Conversion ist in der Regel das Heiraten.« *Ein Ungar* [Kállay, Benjamin]: Die Lage der Mohammedaner in Bosnien. Wien 1900, 107.

515 *Janković*, Dimitrije: Mješoviti brak u pravoslavnoj crkvi (Fortsetzungsartikel in: Istočnik 3–8/16 [1902]). In: Istočnik 3/16 (1902), 51–55, hier 54.

Es sind keine umfassenden vergleichenden Statistiken zu Ehen über religiöse Grenzen vorhanden, da zum einen nur religiöse Organisationen Ehen schlossen und Ehebünde bei vorheriger Konversion eines der Partner nicht mehr als Mischehe geführt wurden. Es scheint, dass serbisch-orthodoxe Geistliche und Kirchenstrukturen größere Hürden für Mischehen aufbauten als muslimische und katholische Experten und Strukturen. Derselben Meinung ist: *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 27.

516 *Vukšić*: Mješovite ženidbe 234, 241.

517 Statistische Daten bis 1916: Bericht über die Verwaltung von Bosnien und der Hercegovina. 8/1914–1916. Hg. v. *K. u. K. Gemeinsamen Finanzministerium*. Wien 1917, 99 f. Vgl. auch Volkszählung BuH (1910); *Vrankić*: Religion und Politik 686 f.; *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 20–22; *Dujmović*, Sonja: Vjerski prelazi i identitet u ranijoj moderni na primjeru Bosne i Hercegovine. In: *Bremer*, Thomas (Hg.): Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja. Bonn 2002, 168–176, hier 173 f.

Jahre zwischen 1890 und 1910 den quantitativen Schwerpunkt der Konversionen zu bilden, abgesehen von einer hohen Zahl ab dem Jahre 1914. Glaubensübertritte waren jedoch – ob nur geplant oder auch erfolgreich durchgeführt – ein entschieden bedeutenderes Phänomen als die offizielle Zahl von weniger als 0,1 Prozent Konvertenten in der bosnischen Bevölkerung vermuten lässt. Die Landesverwaltung zählte von den beantragten Glaubensübertritten nur die tatsächlich durchgeführten, somit nur diejenigen von Erwachsenen und nicht von ihren Kindern. Sie erfasste auch nicht die Konvertiten, die nach Jahren wieder zurück konvertierten. Philippe Gelez' Vermutung, dass die Zahlen der tatsächlichen Konversionen zwischen 1878 und 1914 zwei- bis dreimal höher als die offiziellen Zahlen waren, ist daher berechtigt.[518] Selbst wenn es also Tausend geplante Konversionen in habsburgischer Zeit gab, nutzte dennoch nur etwa jeder 1.500. Bosnier sein formelles Recht, den Glauben zu wechseln. Für die übergroße Mehrheit blieben die Glaubensgrenzen somit in dieser Hinsicht weitgehend undurchlässig.

Ein gewünschter Glaubensübertritt schockierte und mobilisierte beinahe in jedem Fall die Herkunftsfamilie und die lokale Glaubensgemeinschaft. Fast immer versuchten die lokalen Gemeinschaften mit zahlreichen Mitteln die Konversionen zu verhindern. Auch Priester und Imame setzten zumeist ›Himmel und Hölle in Bewegung‹, jede einzelne Konversion zu vereiteln, da auch die Qualität ihrer Arbeit als ›Hirten‹ von ihnen selbst und den lokalen Gemeinschaften am inneren Zusammenhalt der Religionsgemeinschaft und der Abwehr nach Außen gemessen wurde. Mischehen und Konversionen traten überall und in alle Richtungen und Varianten auf, beschränkten sich jedoch auf Einzelfälle. Nirgends in Bosnien kam es unter habsburgischer Verwaltung zu Konversionen von ganzen Dörfern oder lokalen Gemeinschaften, wie etwa im 16. und 17. Jahrhundert.

Die individuellen Konversionsfälle verursachten nichtsdestotrotz jeweils in den Herkunftskollektiven große Unruhe und erzeugten ein Gefühl gemeinschaftlichen Bedrohtseins. So entzündete sich an den Massenprotesten wegen der vermeintlichen Zwangskonversion der Fata Omanović aus Kuti bei Mostar 1899 die religiös-kulturelle Autonomiebewegung von Muslimen um den Mostarer Mufti Ali Fehmi ef. Džabić.[519] Da jede neue Konversion eine enorme Sym-

518 Gelez geht davon aus, dass die offiziellen Konversionszahlen zwischen 1878 und 1914 nur ein Drittel bis die Hälfte der tatsächlichen Zahlen ausmachten. *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 23 f.

519 Der Fall von Fata Omanović ist einer der bekanntesten Konversionsfälle Bosniens unter österreichisch-ungarischer Herrschaft und wird bis heute von unterschiedlichen Seiten für unterschiedliche historische Positionen herangezogen. Nach allem was nachvollziehbar bekannt ist, floh sie 1899 aus ihrem Elternhaus in Kuti/Bijelo Polje bei Mostar mit dem Katholiken Ivan Perić nach Dalmatien, wo sie zum Katholizismus übertrat. Von muslimischer Seite wurde dahinter »katholische Propaganda« und eine Entführung vermutet. Der-

bolkraft und damit großes Mobilisierungspotential entwickeln konnte, führte die Landesregierung über jeden einzelnen Fall detailliert Bericht. Häufig verfolgte auch die Presse im In- und Ausland gespannt einzelne Glaubensübertritte in Bosnien und sogar ausländische Diplomaten berichteten ihren Regierungen darüber.[520] Viele Diskursteilnehmer meinten darin jeweils Zeichen für größere Intentionen und längerfristige Trends auszumachen und überhöhten damit die soziale Wirkung der Konversionen.

Die spärlichen statistischen Daten zur Herzegowina deuten auf einen geringen Anteil von Ehen zwischen Partnern ursprünglich unterschiedlichen Glaubens hin: Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts machten sie insgesamt weniger als ein Prozent aller von der orthodoxen Kirche geschlossenen Ehen aus. Beinahe alle Mischehen wurden in Städten getraut. Hier machten sie um die fünf Prozent aller orthodoxen Ehen aus. Dies war überall in Bosnien-Herzegowina ähnlich.[521] Der in der kirchlichen Statistik geführte Anteil von

katholische Bischof in Mostar, Buconjić, verweigerte die Aussage zu ihrem Aufenthaltsort, weswegen es bald zu Demonstrationen von aufgebrachten Muslimen kam. Die Landesverwaltung verurteilte drei katholische Fluchthelfer, von denen einer ein Angestellter des Bischofs - Buconjić war. Nach den Angaben von Fata Omanović selbst, die 1940 in der Zeitung *Jugoslavenski list* ein Interview gab, hatte sie zuerst bei katholischen Schwestern in einem Kloster in der Nähe von Split gewohnt und war später nach Triest gezogen. Dort ließ sie sich katholisch taufen und nahm den Namen Darinka an. 1910 zog sie nach Maribor und zehn Jahre später heiratete einen katholischen Slowenen, mit dem sie einen Sohn Nikola hatte. Sie lebte später in Ljubljana und meldete sich erst 1940 wieder bei ihrer Familie in Bosnien. Jugoslavenski list 21.9.1940, 6, zitiert nach: *Vukšić*: Međusobni odnosi 158 f. Zum Fall von Fata Omanović und seinen politischen Folgen vgl. auch *Ein Ungar* [Kállay]: Die Lage der Mohammedaner 100–105; *Šehić*, Nusret: Autonomni pokret muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1980, 55–57, 113 f.

520 Vgl. beispielsweise die Berichte des britischen Konsuls in Sarajevo, Edward B. Freeman, an sein Außenministerium im Jahre 1903 über mehrere Konversionsfälle von muslimischen Frauen zum Katholizismus. In: *Destani*, Bejtullah D. (Hg.): Ethnic minorities in the Balkan States, 1860–1971. Vol. 2: 1888–1914. Slough 2003, 115–118, 122–128.

521 Im Jahre 1900 gab es in der Kirchgemeinde Foča 427 orthodoxe Ehepaare, von denen 5 konfessionell gemischt waren, also etwas über einem Prozent. In den übrigen vier Gemeinden des Protopresbyterates Foča gab es dagegen um 1900 nach offiziellen Zahlen keine orthodoxen Mischehen. Šematizam ZH (1900) 96–100. Vgl. *Bilinac*: Srpska pravoslavna crkva 61–64.

In der Kirchengemeinde Trebinje waren 1907 von 307 serbisch-orthodox getrauten Ehepaaren nur drei konfessionell gemischt, also weniger als ein Prozent. 1908 waren es in derselben Gemeinde nicht signifikant mehr – offiziell fünf von 312 Ehen konfessionell gemischt. Da alle gemischten Ehepaare jedoch in Trebinje selbst lebten, stellten sie dort jeweils über 6 Prozent aller orthodox geschlossenen Ehen dar. Prota Pravicas Aufstellung der Kirchgemeinde Trebinje 1907 und 1908, AHNKŽ, SPPUT 250/1907, 38/1909 k. 1907–1909. Ähnliche Zahlen wie in der Kirchgemeinde Trebinje wurden für 1909 für die benachbarte Eparchie Zvornik-Tuzla publiziert. Danach waren weniger als 0,2 % der Ehen religiös gemischt – womit jedoch nur diejenigen gemeint waren, die in einer orthodoxen Kirche geschlossen worden waren. Iskaz srpsko-pravoslavne eparhije zvorničko-tuzlanske. In: Istočnik 14/23 (1910), 226 f.

orthodox getrauten Mischehen veränderte sich bis in die zwanziger Jahre dabei kaum.[522] Stadtluft machte somit auch in religiöser Hinsicht persönlich freier.[523] Im Gegensatz zu Landgemeinden lebten hier meist alle drei Glaubensgemeinschaften dicht beieinander, meist mit einer zumindest relativen muslimischen Mehrheit.

Serbisch-orthodoxe Geistliche sahen Mischehen als konkrete Bedrohung der Kohärenz der Glaubensgemeinschaft und des Glaubenssystems an.[524] Oftmals dauerte es Jahre bis beispielsweise katholisch-orthodoxe Ehen kirchlich geschlossen wurden.[525] Sie befürchteten, die in diesen Ehen geborenen Kinder würden heimlich oder offen im ›falschen‹ Glauben erzogen. Nicht zu Unrecht nahmen sie an, die Nachkommen würden die distinkten Merkmale der religiösen Gruppen als weniger wichtig betrachten. In die Abneigungen der Geistlichen mischten sich dabei seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auch nationale Beweggründe. Prota Pravica riet seit den 1890er Jahren eindringlich von religiös und national gemischten Ehen ab. So antwortete er 1903 auf die

522 1928 umfasste die Eparchie Zahumlje-Herzegowina rund 125.000 Seelen. Von 20.014 orthodoxen Ehepaaren tauchten gerade einmal 67 gemischte Ehepaare in der Kirchenstatistik auf, also 0,3 %. Im größten Protopresbyterat mit der multikulturellsten Stadt der Region, in Mostar, gab es die meisten gemischten Ehepaare (33 von 5423 Paaren, d. h. 0,6 %), die wenigsten im Protopresbyterat Trebinje (4 von 4217 Paaren, unter 0,1 %). Spomenica Eparhije zahumsko-hercegovačke živim i upokojenim borcima za oslobođenje i ujedinjenje. Niš 1928, 218–223.

523 Vgl. die ähnlichen Befunde für den deutschen Kontext: *Bendikowski*, Tillmann: »Eine Fackel der Zwietracht«. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert. In: *Blaschke*, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002, 215–241.

524 Auch vom katholischen Erzbischof von Vrhbosna, Josef Stadler, wird berichtet, er habe Mischehen nur äußerst ungern zugestimmt. Vgl. die Aufarbeitung von Konversionen und Mischehen in Bosnien im GFM. ABH, ZMF PrBH 998/1899. Der Ethnologe Friedrich Krauss fasste es 1885 so zusammen: »Religionsverschiedenheit. Darin erblicken blos Priester ein Ehehinderniss. Das Volk denkt anders.« *Krauss*: Sitte und Brauch 338. Zur Bedrohung der Kohärenz christlicher Glaubensgemeinschaften in osmanischer Zeit, etwa durch Eheformen, die dem kanonischen Standard wiedersprachen vgl. auch *Zelepos*, Ioannis: Multidenominational interaction in the Ottoman Balkans from a legal point of view. The institution of *Kiambin*-marriages. In: *Papo*, Eliezer/*Makuljević*, Nenad (Hg.): Common culture and particular identities. Christians, Jews and Muslims in the Ottoman Balkans. Beer-Sheva 2013, 43–54.

525 Verwiesen sei hier auf das Beispiel des Katholiken Ivo Barović und der Orthodoxen Marija Gugolj, die seit 1888 versuchten, in Trebinje zu heiraten. Es dauerte über sieben Jahre bis ihnen dies gelang. Nachdem der katholische Priester sich wiederholt geweigert hatte, -Barovićs orthodoxe Eheschließung in der katholischen Kirche anzukündigen, heiratete das Paar mit Genehmigung der Lokalverwaltung in der orthodoxen Kirche in Trebinje. Der Ehevertrag sah die Erziehung der Kinder beiden Geschlechts im orthodoxen Glauben vor. Ehevertrag und die Korrespondenzen zwischen PP Trebinje, orthodoxen Priestern und BV -Trebinje. AHNKŽ, SPPUT o. S. [1888] k. 1884–1924; 158/1891, 203/1892, 62/1893, 92, 93 und 98/1895 k. 1888–1896.

Anfrage eines Priesters zu einer geplanten Ehe zwischen Milan Tomić, einem lokalen Orthodoxen, und der aus Ungarn stammenden Katholikin, Erzsika Szántó, der Priester solle die Ehe »wenn irgend möglich« verhindern, auch wenn die Frau zur Orthodoxie übertrete:

> [W]eil es unschön [hrđavo] ist, jemanden zu heiraten, der seine Religion wechselt und anderer Nationalität ist. Außerdem wird, wenn der Vater nach seinem Tode seine Familie hinterlässt, die Mutter später auf die Kinder einwirken, dass sie in ihre vorherige Religion und Nationalität übertreten. [Dem Priester empfahl er daher:] Bemühen Sie sich in jedem Falle weiter, dass er eine ehrbare orthodoxe Serbin heiratet, wo auch immer sie herstamme.[526]

Zur Skepsis gegenüber der Dauerhaftigkeit der Konversion und der dazugehörigen Kinder mischte sich hier noch eine Aversion gegen Menschen anderer ethnischer oder national genannter Herkunft und Muttersprache. Damit wird klar, dass Nation und in Teilen auch Religion als ursprüngliches und untilgbares Merkmal von Menschen einer bestimmten Herkunft angesehen wurde und Übertritten – seien es auch Beitritte zur eigenen Gruppe – nur unter Vorbehalt getraut und zugestimmt wurde. Pravicas generelle Skepsis gegenüber Konversionswilligen war in einem Punkt empirisch korrekt: Menschen, die einmal eine Konversion vollzogen hatten oder mit dem Phänomen in ihrem familiären oder lokalen Umfeld in Berührung kamen, wechselten nicht selten im Laufe ihres Leben mehrmals ihren Glauben.[527] Dieser Fakt belegt dabei ein, wie Tobias Dietrich es nannte, »taktisches Kalkül« hinter Glaubenswechseln.[528] Hätte Pravica gewusst, dass die betreffende Erzsika Szántó zwei Jahre zuvor bereits für eine offenbar gescheiterte Ehe konvertiert war, nämlich aus der reformierten in die römisch-katholische Kirche, sein Urteil wäre noch schärfer ausgefallen.[529] Dennoch heiraten Erzsika und Milan wohl im Anschluss. Erzsika konvertierte

526 Antwort von Prota Pravica auf die Anfrage des Gemeindepriesters von Lastva, Vidak Parežanin bezüglich der geplanten Konversion zur Orthodoxie von Erzsika Szántó (im Brief Eržik Zsanto), der Tochter eines ungarischen Winzers in Lastva an der staatlichen Weinbaustation. Sie wollte anschließend den dortigen Praktikanten Milan Tomić aus Mostar heiraten. 21.10.1903; AHNKŽ, SPPUT 190/1903 k. 1900–1903.

527 Beispielhaft steht hierfür die Familiengeschichte der Anđa Delić aus Ljubuški: Ihre Mutter Mara Kunpadra war zweimal mit Orthodoxen verheiratet gewesen, bevor sie etwa 1860 einen Muslim heiratete, zu seinem Glauben übertrat und den Vornamen Hatiđa annahm. In erster, orthodoxer Ehe hatte sie Anđa geboren, die später einen Orthodoxen aus Ljubuški heiratete. 1894 verließ Anđa ihren Mann, heiratete den muslimischen Fleischhauer Dalko Dorocić, konvertierte ebenfalls zum Islam und nahm den Vornamen Fata an. Kreisbehörde Mostar an LR, Telegramm am 27.6.1900; ABH, ZMF BH Konverzije 77 k. 3.

528 Mit ähnlichen Befunden für das westliche Europa im 19. Jahrhundert: *Dietrich*: Konfession im Dorf 299–311.

529 Zum Fall der »Elisabeth Szántó«: Bezirksexpositur Lastva-Korjenića an BA Trebinje, 19.7.1901; ABH, ZMF BH Konverzije 110/1901 k. 1.

hierfür zur Orthodoxie und nahm den Namen Anđelina an.[530] Da viele Vornamen entweder konfessionell markiert oder sogar eindeutig zuordenbar waren, wechselten die meisten Konvertiten ihre Namen. Der neue Name war dann auch ein wichtiges äußeres Zeichen der neuen Glaubenszugehörigkeit.[531]

Aus den Anfragen der Pfarrpriester in den ersten Jahrzehnten österreichisch-ungarischer Verwaltung wird auch eine deutliche Unsicherheit darüber sichtbar, was das richtige Prozedere zum Schließen einer Mischehe in der neuen Zeit eigentlich sei. Ein anderer Pfarrer berichtete im Jahre 1900 seinem Prota von einer geplante Mischehe wie von einer risikoreichen Unternehmung: Obwohl er alle Dokumente des Paares zusammen hätte und sich der Eheschließung nicht verweigern wollte, betonte er skeptisch, »dass es mich nichts angeht. Denn wenn es zu irgendwas kommt, übernehme ich keine Verantwortung.«[532] Die Konvertiten auf der anderen Seiten kannten das Misstrauen, das man ihnen entgegengebrachte. In Konversionsanträgen bemühten sie sich daher stets ihre tiefe Überzeugung und die Endgültigkeit des Entschlusses des Glaubensübertrittes zu beteuern. Wie viele andere schrieb etwa Franz Ostermann in seinem Antrag auf Glaubenswechsel zur Orthodoxie, er wolle dem neuen Glauben »bis zum Tode treu/gläubig [vjeran]« bleiben.[533] Ungewollt drückte er damit jedoch auch seine eher diesseitige Vorstellung von der Dauer und Funktion der Glaubenszugehörigkeit aus.

In patriarchalen Sozialgefügen wie der Herzegowina konvertierten fast ausschließlich Frauen. Zum einen war die Übersiedlung der Frau in das Haus und die Familie ihres Mannes ohnehin eine Art religiösen Übertrittes aus dem sakralen Kollektiv ihrer Herkunftsfamilie in jenes ihres Bräutigams. Dies zeigte sich auch in der Übernahme der Hauspatronsfeier der Familie des Mannes.[534] Zum anderen war die Konversion der Frau für ihre Integration in die Familie des Mannes meist unabdingbar, da junge Schwiegertöchter ersteinmal die niedrigste soziale Position in ihren neuen Familien hatten.[535] Die Konversion der Frau bestätigte somit die patrilineare Grundordnung der Familie. Ein weiterer Beleg hierfür war,

530 Prota Pravica taufte 1907 den Sohn von beiden. PP Trebinje, Pravica, an Pfarramt Lastva, 17.6.1907; AHNKŽ, SPPUT 123/1907 k. 1907–1909.

531 Vgl. etwa auch die Konversionen von katholischen Frauen zur Orthodoxie, bei denen sich etwa eine Roza zu Roksanda oder Kornelia zu Darinka umtaufen ließen. Kratak pregled crkveno-školskog i prosvjetnog života. Prelaz u pravoslavlje. In: Istočnik 9/15 (1901), 214.

532 Pfarramt Kruševice, Vaso Novaković, an PP Trebinje, 3.2.1900; AHNKŽ, SPPUT 53/1900 k. 1900–1903

533 Konversionsantrag des Katholiken Franz Osterman an das Pfarramt Trebinje, 25.1.1900; AHNKŽ, SPPUT 33/1900 k. 1900–1903.

534 Auch bei intrareligiösen Hochzeiten konstatierte Lilek rituell verdeutlichte Übertritte der Braut aus dem religiösen Kollektiv ihres Geburtshauses in jenes ihres Bräutigams. *Lilek*: Vermählungsbräuche in Bosnien 331 f.

535 Mehrfach wird thematisiert, dass die jüngsten Schwiegertöchter als erste aufstanden, als letzte zu Bett gingen und am schwersten arbeiteten. Etwa bei: *Lilek*: Vermählungsbräuche in Bosnien 328 f.; *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 25 f.

dass es landläufig als Schande galt, einen Schwiegersohn in das Haus der Familie aufzunehmen oder als Mann gezwungen zu sein, einen solchen Weg zu gehen. Für diese Männer existierten zahlreiche abwertende Bezeichnungen und Sprichwörter.[536] Männer, die zum Glauben der Frau übertraten, lebten ausnahmslos in Städten und stammten meist aus dem Ausland.[537] Eine wohlhabende Städterin konnte daher die Konversion ihres Bräutigams verlangen.[538] Dann übernahm der Mann auch die *slava*-Feier seiner Frau und trat ihrem weiterhin auf Patrilinearität gründenden religiösen Kollektiv bei.

Häufig waren Menschen, die konvertieren wollten, in verschiedener Hinsicht mobiler als andere: Sie waren zugezogen, jung oder eben Frauen, die mit ihrer Heirat ohnehin ihr Familienhaus und ihre sakralisierte Herkunftsgemeinschaft verließen.[539] Die meisten Konversionen und Mischehen fanden in (klein-)städtischen Räumen statt. In den 1880er bis 1900er Jahrer verzeichneten die urbanen Regionalzentren durch wirtschaftliche Entwicklung und den Ausbau der Zivil- und Militärverwaltung oft beträchtliche Zuwanderung – sowohl seitens der Landbevölkerung als auch von habsburgischen Beamten und Militärs aus anderen Teilen der Monarchie. Echte Mischehen, in denen beide getrauten Partner weiter unterschiedlichen Konfessionen angehörten, gab es beinahe nur in urbanen Räumen. In der sich weit in ländliche Gebiete erstreckenden Kirchgemeinde Trebinje lebten zu Beginn des 20. Jahrhunderts alle der wenigen orthodox geschlossenen Mischehen innerhalb der Stadt selbst.[540]Auch gab es um die wichtigen Militärbasen in Trebinje, Bileća und Gacko einige Mischehen mit habsburgischen Soldaten.[541] Urbane(re) Räume boten im Gegensatz zu rura-

536 Unter anderem die Begriffe *domazet(ović)* (Hausschwiegersohn), *uljez* (Einnistender), *miraščija* (Mitgiftnehmer). *Nakićenović*: Boka 308; *Đorđević*, Tihomir R.: Domazetctvo. In: *Ders.*: Naš narodni život. Knj. 4. Beograd 1931, 76–81; *Hammel*: Alternativ social structures 18; *Kaser*: Macht und Erbe 191 f.

537 *Krauss*: Sitte und Brauch 338.

538 Ein gutes Beispiel ist die orthodoxe Witwe Sara Čerović, die offensichtlich aus der Familie des Vizebürgermeisters von Trebinje, Stevan Čerović (häufig auch Cerović) stammte. Sie wollte im Jahre 1900 den bereits zitierten, aus Ungarn stammenden Katholiken Franz Ostermann (auch Franc Oszterman) heiraten. Hier bemühte sich der Bräutigam zur Religion der Braut überzutreten. Erst nach der Vereinfachung der Heiratsbestimmungen für Bürger Österreichs und Ungarns in Bosnien im Jahre 1900 konnten die beiden nach seiner Konversion zum serbisch-orthodoxen Glauben heiraten. AHNKŽ, SPPUT 34, 38, 47, 98, 100/1900 k. 1900–1903.

539 Karl Kaser bezeichnet Frauen innerhalb der patrilinearen, patrilokalen und männerrechtlich geordneten Gesellschaften Südosteuropas als den »einzig flexible[n] Teil der Gesellschaft und die einzigen, die zwischen Haushalten wechseln konnten und mußten.« *Kaser*: Macht und Erbe 189.

540 Prota Pravicas Aufstellung der Kirchgemeinde (*spisak parohije*) Trebinje 1907 und 1908, AHNKŽ, SPPUT 250/1907, 38/1909 k. 1907–1909.

541 Berichte und Verträge von Ehen mit habsburgischen Soldaten und Beamten u. a. in AHNKŽ, SPPUT 190/1907 und 17/1909 k. 1907–1909.

len ein größeres Maß an Anonymität und geringere nachbarschaftliche Sozialkontrolle, was das Leben für die Neophyten deutlich vereinfachte.[542] Der soziale Druck auf Frauen, die außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft heirateten, war von Seiten ihrer Familie, ihrer religiösen als auch ihrer nationalen Herkunftsgemeinschaft außerordentlich hoch. Auch hatte es wenig Bedeutung, wenn alleinstehende Mütter ihren Töchtern Mischehen erlaubten. Solche Fälle erregten die männlich geführte Großfamilie, die Nachbarschaft, den Priester und den Bischof, da jede versuchte Mischehe einer Frau als Beweis für die Hinterlist und Propaganda der anderen Glaubensgemeinschaft galt.

Beispielhaft hierfür ist der Fall von Sava Misita aus Tasovčići bei Čapljina. Sie hatte wohl bereits zwei Jahre lang ein Liebesverhältnis mit dem Katholiken Luka Vego als er sie am katholischen Weihnachtsabend des Jahres 1897 in ihrem Hause abholte und zu sich nach Hause führte. Dem Bericht der Lokalverwaltung zufolge geleitete die Mutter die beiden aus dem Haus und trug Sava sogar ihre Aussteuer nach. Fünf Tage später heirateten beide in der katholischen Kirche von Čapljina. Der orthodoxe Priester Vaso Medan und die Führer der Großfamilie beschwerten sich daraufhin bei der Lokalverwaltung: Sava sei erst 18 Jahre alt und daher minderjährig. Sie sei gewaltsam entführt und ohne Eheprüfung oder Aufgebot getraut und konvertiert worden. Die angeforderte Gendarmerie jedoch verweigerte ein Eingreifen.[543] Auch die Kreisverwaltung wehrte gegenüber Bischof Serafim ab, es handle sich um keine Konversion, sondern um eine Ehe, die freiwillig eingegangen worden sei. Stattdessen warf der Kreisleiter in einem Brief an Bischof Serafim dem orthodoxen Pfarrer Versagen vor:

> Bei dieser Gelegenheit muss ich aber euer Eminenz mein Verwundern darüber aussprechen, dass Pfarrer Medan, seiner Eingabe an das Consistorium zufolge, von diesem Liebsverhältnisse des Mädchens nichts gewusst haben will, obwohl dieses Verhältnis 2 Jahre schon dauert. Er scheint wohl der einzige im Orte zu sein, der diese Unkenntnis hatte, und nimmt es mich wenigstens gar nicht Wunder, dass solche Fälle sich ereignen, wenn der zuständige Pfarrer sich so wenig um die seiner Seelsorger anvertrauten Personen kümmert.[544]

Staatliche Lokalverwaltungen notierten sehr oft, dass Frauen, die versucht hatten aus der Familie auszubrechen und einen Andersgläubigen zu heiraten, im Falle ihrer Rückkehr große Angst vor Misshandlungen in ihren Familien hatten. Dieser Druck beinhaltete teils auch die Androhung von Mord. 1897 floh die 18-jährige Orthodoxe Mara Škoro aus Slipečići bei Mostar aus ihrem Elternhaus und heiratete schon am nächsten Tage in der katholischen Kirche von

542 Vgl. *Bićanić*: Kako živi narod 100.

543 Fall der Sava Misita aus Tasovčići, 1897/1898; ABH, ZMF BH Konverzije 69 k. 3.

544 KV Mostar an Metropolit Serafim, 29.12.1897; ebd. Hervorhebung im deutschen Original.

Gradnica ihren katholischen Geliebten Filip Blažević. Ihr Vater forderte wiederholt, die Gendarmerie solle sie zurückbringen. Erfolglos protestierte auch der orthodoxe Bischof in Mostar an verschiedenen Stellen. Die Bezirksverwaltung, die den Fall untersuchte, stellte zwar mangelnden kirchlichen Dispens für die katholisch getraute Mischehe fest, sah sie jedoch vor allem aufgrund der Freiwilligkeit der beiden Partner als legitim an. Ein halbes Jahr später stellte ihr Stiefbruder Mara beim Viehhüten und ermordete sie mit mehreren Messerstichen.[545] Der tragische Fall hatte weitreichende Folgen. So bemühten sich Lokalbeamte in den Folgejahren, Konversionsprozesse von Amtsseite stärker zu überwachen, womit jedoch die Verwaltung erneut stärker in Religionsübertritte involviert wurde, was die Regierung eigentlich hatte vermeiden wollen.

1898 kam die Orthodoxe Ilinka Vukotić aus Ortiješ in das Landbezirksamt Mostar und gab an, zum Katholizismus übertreten und keinesfalls zu ihrer Familie zurückkehren zu wollen. Nachdem der Bezirksverwalter Kellner ein Protokoll aufgenommen hatte, nahm er Ilinka vor dem Hintergrund des Falls der ermordeten Mara Škoro über Nacht in Schutzhaft. An dieser Stelle wusste er jedoch nicht weiter und schickte sie am nächsten Tag mit polizeilichem Schutz nach Hause zurück. Wenige Tage später war Ilinka mit einem Orthodoxen verheiratet. Hatten gerade katholische Bischöfe seit den 1890er wiederholt Kritik gegen den staatlichen Einfluss auf Konversionsprozesse geäußert, protestierte auch in diesem Fall der katholische Bischof des Bistums Mostar-Duvno Buconjić gegen das Vorgehen staatlicher Behörden. Den betreffenden Beamten verwarnte die übergeordnete Kreisleitung wegen unerlaubter staatlicher Einmischung.[546]

Der Verlauf der meisten Konversionsprozesse in Bosnien-Herzegowina hatte wenig gemein mit den 1891 und 1895 dazu erlassenen Vorschriften der Landesregierung. Nur in äußerst seltenen Fällen wurden religiöse Experten für Vergehen gegen die Verordnung bestraft oder ihnen damit gedroht. Aus dogmatischen und pragmatisch-zielorientierten Gründen kündigten die drei katholischen Bischöfe des Landes im Juli 1899 ultimativ die Befolgung der Regierungsverordnung auf.[547] Zumindest in Fällen von flüchtigen orthodoxen Frauen, die katholische Männer heiraten wollten, forderte das katholische Bistum Mostar-Duvno ab Ende der 1890er Jahre keine vorherigen langwierigen Konversionsprozesse mehr, sondern stellte ihren Priestern meist zeitnah Dis-

545 Fall der Mara Škoro aus Slipečić (teils auch Slipčići), ABH, ZMF BH Konverzije o. S. [1897] k. 3. Sowie in der Zusammenstellung der Konversionen zum Katholizismus seit 1895. Fall XIII: Mara Škoro; ABH, ZMF PrBH 998/1899. Vgl. zu diesem Fall auch *Gelez*: Vjerska preobraćenja u BiH 26. Über den Fall berichtete sogar die Zadarer Zeitung *Narodni list* 7 (23.1.1897), 2.

546 Zum Fall der Ilinka Vukotić aus Ortiješ; ABH, ZMF BH Konverzije o. S. [1898] k. 3.

547 *Vukšić*: Međusobni odnosi 676 f.

pense für *matrimonia mixta* aus.[548] Gemischte Paare konnten so meist schon am Tag nach der Flucht der Frau von einem katholischen Priester getraut werden. Die Konversion hatte dann Zeit, da eine katholische Ehe ohnehin die katholische Erziehung der zu erwartenden Kinder verlangte. Die Komplexität der Konversionsordnung bewirkte damit eine größere Zahl von orthodox-katholischen Mischehen und eine pragmatischere Haltung zumindest der katholischen Bischöfe in dieser Frage. Orthodoxe Priester verharrten strikter in ihrer Ablehnung von Mischehen.

Für die Herkunftskollektive stellte es keinen Unterschied dar, ob die Frauen eine Mischehe eingingen oder vorher konvertierten. Für sie war der Gewinn der anderen Glaubensgemeinschaft ein Verlust für die eigene. Mischehe oder Konversion deuteten sie jeweils als Raub von geistigem und materiellem Eigentum und daher als Angriff auf die Ehre des eigenen Kollektivs. So skandalisierten die Glaubensgemeinschaften geplante Mischehen und Konversionen der ›eigenen‹ Frauen oft erheblich, was nicht selten die männlichen Gemüter bis an den Rand gewalttätiger Unruhen erhitzte. 1896 war die Orthodoxe Roza (auch Ruža) Mitrović im westherzegowinischen Ljubuški mit einem Mann gleichen Glaubens verlobt. Die Trauung war dreimal kirchlich angekündigt worden und stand kurz bevor. Plötzlich jedoch wurde sie auf dem Heimweg von drei Katholiken ›geraubt‹ und zum Franziskanerpater Božo Ostojić nach Gabela an der Neretva gebracht, wo sie zwei Tage unterkam. Auch hier versammelten sich bald die Angehörigen von Roza und forderten vehement ihre Freilassung. Einige behaupteten, der Franziskaner habe ihnen mit einem Revolver gedroht. Nach nur zwei Tagen traute er Roza mit einem Katholiken. Auf der Hochzeitsfeier waren hohe katholische Geistliche der Bistumsverwaltung aus Mostar anwesend und man hisste demonstrativ kroatische Fahnen. Die staatlichen Behörden hatten erhebliche Probleme, die öffentliche Sicherheit zu wahren und ihr Nichteingreifen vor dem orthodoxen Bischof sowie der Kirchgemeinde in Ljubuški zu rechtfertigen.[549] Dass kroatische Fahnen geschwenkt wurden, nahmen viele Orthodoxe als bewusste Provokation wahr, blendeten dabei jedoch aus, dass auf jeder Hochzeit Fahnen geschwenkt wurden, auch bei monokonfessionellen.[550]

Im Falle der orthodoxen Rista Lozo aus Kutilivac, die nach ihrer Flucht im Jahre 1900 Jure Arar in Međugorje katholisch heiratete, erklärte die Kreisver-

548 Zahlreiche solche Fälle in der Herzegowina im Dossier »Konversionen« des Büros für die Angelegenheiten Bosnien-Herzegowinas im Gemeinsamen Finanzministerium. ABH, ZMF BH Konverzije k. 3.

549 Zusammenstellung der Konversionen zum Katholizismus seit 1895. Fall XIV: Roza Mitrović aus Čapljina. ABH, ZMF PrBH 998/1899. Darin zahlreiche ähnliche Fälle aufgearbeitet, in denen es meist um geplante interreligiöse Ehen ging, bei denen die Verwaltungen gegen die Anträge Geistlicher nicht intervenierten.

550 Hierfür gab es bei den meisten Hochzeiten das Amt des Fahnenträgers (*bajraktar*). U. a.: *Krauss*: Sitte und Brauch 480.

waltung in Mostar der Landesregierung, die Haltung des katholischen Bischofs - Buconjićs bezöge sich offen auf die Fälle in den Vorjahren und umgehe bewusst die staatliche Konversionsverordnung.[551] Der Beamte beklagte offen, dass deren Bestimmungen zu kompliziert und uneindeutig seien, langwierige Prozeduren verlangten und die Verwaltung jeweils dem Protest einer, oft sogar beider Glaubensgemeinschaften aussetze.[552] In diesem Falle kam es aufgrund der komplizierten Konversionsverordnung zunächst zu einer Mischehe und erst viel später zu einer Konversion, was die serbisch-orthodoxe Kirchenverwaltung empörte.

Eines von vielen Beispielen einer gescheiterten Mischehe ist ein Fall aus der Umgebung von Konjic. Hier zeigte sich erneut, welche Fälle kirchliche und staatliche Experten als problematisch ansahen. Nach dem Bericht des Bezirksamtes der Stadt stieg am 9. Januar 1901 um Mitternacht der Katholik Šćepo Gjinić-Raić in das Haus einer orthodoxen Familie im Dorf Dubravice ein.[553] Dort erwartete ihn bereits die Tochter Ilinka, um mit ihm zu fliehen. Die erwachte Mutter stellte sich ihnen in den Weg, Šćepo stieß sie unsanft beiseite und beide flohen in das Haus seines Bruders. Um sie sicher zu verstecken, bekam Ilinka hier erst einmal Kleider, »wie sie die Katholiken tragen«. Gleich am Morgen erstatteten Ilinkas Mutter und ihr Bruder bei der Bezirksbehörde Anzeige wegen Entführung. Ilinka und Šćepo

551 BV Mostar an LR, 2.10.1900: »Er [Buconjić] habe diese Bewilligung und gleichzeitig Aufgebotsdispens ertheilt, da er aus Erfahrung wisse, dass die Orthodoxen, wenn sie von der Sache erfahren hätten entweder das Mädchen zwangsweise verheirathet hätten, wie bei dem im Jahre 1897 in Ortijes bei Mostar vorgekommenen Fall, bei welchem noch dazu die Behörden im offenen Widerspruche zu den Bestimmungen der Conversions-Verordnung vorgegangen seien, oder aber das Mädchen ermordet haben würden wie dies bei der o.[rientalisch] o.[rthodoxen] Mara Skoro, die im Jahre 1897 einen Katholiken heirathete und dann von ihrem Bruder ermordet wurde, eintraf.« ABH, ZMF BH Konverzije 82 k. 3

552 BV Mostar an LR, 2.10.1900: »Ich glaube dass mir wohl alle Executivbeamte dieser Länder Recht geben werden, wenn ich zu behaupten wage[,] dass es hauptsächlich schuld der Conversionsverordnung mit ihren nicht präzisen Bestimmungen, ihren langen Fristen und fast unmöglichen Erfordernissen ist, wenn die Conversionsfälle jedesmal peinliche und unglückselige Angelegenheiten werden. […] Wenn es seinerzeit die gewiss sehr anstrebenswerthe Absicht gewesen sein sollte, durch die Conversionsverordnung Conversionen de facto fast unmöglich zu machen, so ist es jetzt nach meiner ganz unmassgeblichen Meinung an der Zeit zu erkennen, dass dieser Zweck nicht erreicht wurde und in praxi die Conversionen um eben möglich zu werden[,] sich der Beobachtung der Verordnung einfach entziehen. Für die Behörden wird es aber so ausserordentlich erschwert[,] weil jedesmal nur die betroffene (leidende) Confession von uns die Einhaltung der Conversionsverordnung verlangt und wir entweder gar nicht im Stande sind diesem Verlangen nachzukommen[,] weil die Convertenten irgendwo in Sicherheit gebracht wurden, oder aber wenn wir ihrer dennoch habhaft werden und die so schleppende Prozedur der Verordnung einleiten, diese Convertenten in nicht seltenen Fällen dem religiösen Fanatismus zum Opfer fallen und wir haben anstatt der Einen den heftigsten Groll der anderen Confession zu tragen.« ABH, ZMF BH Konverzije 82 k. 3.

553 BA Konjic an KA Mostar, 17.1.1901, betr. »Entführung eines or. orth. Mädchens durch einen Katholiken«. Weiterleitung des Berichtes an die LR und von dieser an das GFM; ABH, ZVS 6/526/1901.

gingen zum katholischen Priester in Konjic, einem Franziskanerpater. Dort erklärte Ilinka, sie wolle zum katholischen Glauben übertreten und Šćepo heiraten. Für einen Glaubensübertritt musste sie nach der geltenden Konversionsordnung zuvor jedoch ihren Austritt aus der Orthodoxie erklären. Der katholische Priester schickte sie dafür in die Bezirksverwaltung und bat um Polizeischutz, da sie sich aus Angst vor Gewalt nicht traute, durch die Stadt zu gehen. Der Beamte fuhr fort:

Unter Begleitung eines Wachmannes erschien nun das Mädchen bei mir und erklärte, daß der Religionswechsel sowie das Heirathen ihr freier Wille sei und daß weder List noch Gewalt sie zu diesem Schritte bestimmt haben und daß sie zu ihrer Mutter nicht zurückkehren wolle. Infolge dieser Sachlage und weil das Mädchen sehr entwickelt und gegen 20 Jahre alt zu sein schien[,] belehrte ich dieselbe, daß sie zuerst zu ihrem Pfarrer gehen müsse. […] Am 11. lfd. M.[onats] begab sich das Mädchen in Begleitung von 2 Jungen zum or. orth. Pfarrer, allwo sie mit ihrer Mutter und Bruder bis 12. lfd. M.[onats] in der Früh verblieb.[554]

Während Ilinka sich im Haus des orthodoxen Priesters befand, versammelten sich davor rund 15 katholische Bauern – aus Neugier, wie sie sagten. Der Bezirksverwalter befürchtete eine Eskalation des Konflikts und ließ den ganzen Tag neben »drei Wachleute[n] auch die Gendarmerie, jedoch unauffällig, patrouillieren«. Am nächsten Morgen kam Ilinka in Begleitung des orthodoxen Priesters Đorđe Popović, ihrer Mutter und ihres Bruders sowie Šćepo Gjinićs in die Lokalverwaltung:

[Sie] erklärte, daß sie sich die Sache überlegt habe und daß sie weder die Religion wechsele, noch den Gjinić heirathen wolle, was diesen weder überraschte noch betrübte, sondern ihn zur Bemerkung veranlaßte, ›tja, auch ich hab' gedacht, dass eine Mischung nicht gut wäre [pa i ja sam mislio, da mješanina nebi dobra bila].‹[555]

Drei Tage später war Ilinka bereits kirchlich mit einem Orthodoxen getraut, dem Verwandten eines besser gestellten Kaufmannes aus Konjic. Ihre Familie und der orthodoxe Priester hatten sie – mit welchen Mitteln auch immer – davon überzeugt, nicht außerhalb der Glaubensgemeinschaft zu heiraten. Der Franziskanerpriester Bašić beschwerte sich beim Bezirksamt, man habe das Mädchen zu lange im orthodoxen Pfarrhaus sitzen lassen und dem Priester sowie der Familie ermöglicht, sie unter Druck zu setzen. Der habsburgische Beamte verwies den katholischen Priester auf die staatliche »Nichteinmengung in die Amtshandlungen der Geistlichen«, woraufhin dieser drohte: »das nächste Mal lass ich sie nicht mehr aus meinen Händen, auch wenn ich bestraft werde.« Der Franziskaner hatte sich dabei, wie unter Priestern üblich, geweigert, eine Mischehe zu schließen und als Vorbedingung den Glaubensübertritt der Braut gefordert. Die vorgesetzte Be-

554 Ebd.
555 Ebd.

hörde in Mostar musste sich nun nicht weiter mit dem Fall beschäftigen. Er war für sie »durch die Trauung des orientalisch orthodoxen Mädchens mit einem Manne derselben Religion beigelegt.«[556] Für das Mostarer Konsistorium war es das nicht. Zwar hatte man in Konjic eine Konversion vereitelt. Die Geistlichen im Konsistorium waren nach diesem und den letzten Fällen hingegen überzeugt, solchen Fällen durch eine stärkere Zusammenarbeit zwischen Pfarrern und der Eparchialverwaltung entgegentreten zu müssen. Sie wiesen die Pfarrer daher an, Grenzwächtern gleich, Übergriffe auf die geistige Herde zu verhindern:

Weil es häufig auch heute passiert, dass die Römisch-Katholischen unsere orthodoxen Mädchen betrügerisch auch nächtens entführen, konvertieren [prevjere] und mit ihren jungen Männern verheiraten und dies ohne Wissen der Eltern und Vormünder der Mädchen und ohne Ansinnen irgendwelcher Gesetzesvorschriften dazu, so sollten die verehrten Priester darauf ein besonderes Augenmerk haben und überall auf alles achten [svuda pripaze na sve], was in ihren Pfarren geschieht und sobald sie, was auch immer gegen unseren Glauben bemerken, uns sofort unmittelbar [odmah neodložno] darüber berichten, dass wir – wo es nötig ist – zeitnah helfen und Schutz anfordern.[557]

Ein wichtiges Movens, sogenannte wilde Ehen kirchlich legitimieren zu lassen, waren natürlich gemeinsame Kinder. Wenn die Eltern unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften angehörten, waren solche Ehen noch schwieriger kirchlich zu schließen als es ohnehin schon bei wilden Ehen der Fall war. Nach dem patriarchal geprägten Gewohnheitsrecht in Bosnien als auch den Normen aller drei religiösen Organisationen waren Kinder, die ein Mann als seine eigenen anerkannte, in seinem Glauben zu erziehen. Jede religiöse Organisation, die eine Mischehe schloss, verlangte stets die Erziehung der Kinder in ihrem Glauben.[558] Konflikte entstanden vor allem dann, wenn minderjährige Kinder zusammen mit einem Elternteil (vor der Hochzeit, nach dem Tod eines Elternteils

556 KA Mostar an LR, 21.1.1901; ebd. In mehreren Fällen wurde die Hochzeit über die Glaubensgrenze hinweg kurzfristig durch eine Vermählung mit einem Mann derselben Glaubenszugehörigkeit durch die Familie und den Priester verhindert. Vgl. Verzeichnis der Konversionsfälle von 1895–1903; ABH, ZMF BH Konverzije II-3054 k. 2.

1903 kam es in Konjic zu einem ähnlichen Fall einer muslimischen Witwe, die mit ihren beiden Töchtern erst zum Katholizismus konvertieren wollte, dann jedoch auf Druck der muslimischen Umgebung zum Islam zurückkehrte und einen Muslim heiratete. Der Fall zog weite Kreise in Österreich-Ungarn. *Vrankić*: Religion und Politik 677 f.

557 Konsistorium unter dem Vorsitz von Bischof Serafim an alle Geistlichen, Mostar 22.1./4.2.1901. In: Istočnik 10/15 (1901), 217 f. Über dieses Rundschreiben auch ein Regierungsbericht in: ABH, ZMF PrBH 666/1902.

558 Für das orthodoxe Kirchenrecht vgl. *Janković*, Dimitrije: Mješoviti brak u pravoslavnoj crkvi (Fortsetzungsartikel 3–8/16 [1902]). In: Istočnik 5/16 (1902), 102–106, hier 105. Auch das in Bosnien angewandte islamische Recht sah vor, dass alle von einem Muslim als seine Kinder anerkannten Nachkommen erbrechtlich und in der Religionszugehörigkeit zu ihm gehörten. Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner 95–103 (Art. 333–356).

oder der Scheidung der Eltern) konvertieren sollten. Die staatliche Konversionsverordnung für Bosnien von 1891 verlangte die Volljährigkeit und ab 1895 zumindest die körperliche und geistige Reife jedes einzelnen Konversionswilligen. Nahm ein Geistlicher Konversionen von Kindern zusammen mit einem Elternteil vor, klagte immer die andere Religionsorganisation. Meist führte dies jedoch zu keinem Erfolg, da die Verwaltung mangels einer Lösung die Beschwerden zumeist ignorierte. Die Regelungen waren zahlreich, vielschichtig und durchzogen von Ausnahmen, weswegen die religiösen Experten auf Basis derjenigen Normen entschieden, die ihnen bekannt, meist jedoch, die ihnen opportun erschienen.

In den fast ausschließlich in Städten geschlossenen Mischehen verfassten die Paare vor ihrer Trauung teilweise einen Ehevertrag. Sicher verlangten dies die Priester als Vorbedingung für die Trauung der gemischten Ehe. Darin versprachen die Partner, sich gegenseitig nicht an der Ausübung ihrer Religion zu hindern und legten fest, dass die erwarteten Kinder im Glauben der die Ehe schließenden Glaubensgemeinschaft erzogen werden sollten.[559]

Wo es Verträge gab, da gab es jedoch auch Vertragsbruch: Der Mostarer Stadtarzt, der Katholik Dr. Peter Rizzo,[560] hatte eine örtliche Orthodoxe geheiratet und mit ihr im Ehevertrag festgelegt, alle Kinder im katholischen Glauben zu erziehen. 1888 wurde ihre gemeinsame Tochter geboren. Als sie vier Jahre alt war, starb ihre Mutter und Peter Rizzo zog seine Tochter Vukosava allein auf. Mit sieben Jahren kam sie in Mostar auf die Mädchenschule, ihr Vater schrieb sie für katholischen Religionsunterricht ein. Dabei stellte sich jedoch heraus, dass Vukosavas Mutter sie hinter dem Rücken ihres Mannes in der serbisch-orthodoxen Kirche hatte taufen lassen. Das Protopresbyterat Mostar und mit ihm die Eparchie erhoben daraufhin 1895 Klage bei der Bezirksbehörde der Stadt. Ein orthodox getauftes Mädchen konnte aus ihrer Sicht nicht am katholischen Religionsunterricht einer öffentlichen Schule teilnehmen. Die Bezirksbehörde

559 *Pars pro toto*: In Lateinschrift geschriebener Ehevertrag zwischen der Katholikin Marijeta Perić und dem Orthodoxen Todor Kurilić in Trebinje im Jahre 1884. Darin schrieben sie fest, dass die Kinder – gleich ob Jungen oder Mädchen – »im Ritus der Heiligen Orthodoxen Orientalischen Kirche [po obredu Svete Pravoslavne Istočne crkve]« getauft und erzogen werden sollten. Den Vertrag unterzeichneten die Eheleute und mehrere Zeugen. Der Priester von Trebinje nahm ihn zu seinen Akten. AHNKŽ, SPPUT o. S. [30.1.1884] k. 1884–1924.

In einem anderen Ehevertrag aus Trebinje von 1909 – zwischen der Orthodoxen Ana Prhal und dem Katholiken Vincenc Lakić, Feldwebel des Militärmagazins, bestätigten beide vor Zeugen mit ihrer Unterschrift, dass sie ihren jeweiligen Glauben »bis an ihr Lebensende glauben und ausüben« und sich niemals darin behindern werden. Der katholische Bräutigam schwor zudem, dass er nie erlauben werde, dass seine Frau ihren »orientalisch-orthodoxen Glauben« wechsele. Vertrag vor dem PP Trebinje, 14.1.1909; SPPUT 17/1909 k. 1907–1909.

560 Zum Arzt Peter/Petar Rizzo: *Protić*, M. F.: Dr. Peter Rizzo. 1st trained physician in Mostar. In: Medicinski arhiv 16 (1962), 85–91; *Vukoja*, Franjo: Povijest zdravstva u Hercegovine. In: Večernji list 16.10.2012. URL: http://www.vecernji.ba/povijest-zdravstva-u-hercegovini-464650 (am 1.5.2015).

sah sich überfordert und die Landesregierung diskutierte den Fall mit dem Finanzministerium in Wien. Komplizierend kam hinzu, dass Peter Rizzo angab als Katholik in Konstantinopel geboren und aufgewachsen zu sein und sich als italienischer Nationalität und Staatsbürgerschaft bezeichnete, ohne jedoch Papiere dafür zu besitzen. Das Finanzministerium rätselte nun, ob die Konversionsordnung von Bosnien-Herzegowina auf ein in Bosnien geborenes Kind eines Nicht-Landesangehörigen anzuwenden sei. Letztlich lehnte Wien die Zuständigkeit ab. Man folgte der Prämisse, sich so wenig wie möglich in konkrete Glaubensangelegenheiten involvieren zu lassen, ohne dabei die höheren Fragen der Religionspolitik aus der Hand zu geben. Um die Situation lokal zu befrieden und den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen stringent zu regeln, verordnete das Finanzministerium, daß allein die Religionszugehörigkeit des Kindes über den zu besuchenden Unterricht entscheide. Wien suggerierte jedoch dem Vater, seine Tochter statt auf eine öffentliche, auf eine katholische Schule zu schicken, in der kein orthodoxer Religionsunterricht angeboten wurde.[561] Der Fall zeigt, in welche Schwierigkeiten der habsburgische Staat in Bosnien geriet, indem er die multiplen Regelsysteme des Familienrechts allein den Religionsgemeinschaften überließ und gleichzeitig sowohl Religionsfreiheit, Rechtsstaatlichkeit und öffentliche Ruhe erreichen wollte.

In der Herzegowina nutzten die Menschen die geographische Nähe zu politischen Grenzen – gegenüber Serbien, Montenegro und zum österreichischen Dalmatien – auch für Mischehen und Konversionen. Waren bestimmte Ehen oder Konversionen innerhalb der Herzegowina nicht möglich oder wollten Priester oder Gläubige sozialem Druck ausweichen, bemühte man sich häufig jenseits der politischen Grenze um die Überschreitung der religiösen. Oftmals verwiesen auch herzegowinische Geistliche bestimmte Menschen an ihre Kollegen in Dalmatien oder umgekehrt.[562] 1913 fragte etwa der orthodoxe Pries-

561 Titel der Akte: »Klage des Protopresbyterates Mostar wegen Verleitung der Tochter des Dr. Peter Rizzo zum Katholizismus«. Korrespondenz zwischen der LR und dem GFM, - November 1895; ABH, ZMF PrBH 1398/1895. Ab 1898 erregte ein ähnlich komplizierter Fall jahrelang die Verwaltung und Gerichte: Der österreichische Bürger Franz Höppgerer war zum orthodoxen Glauben seiner Frau aus Osijek konvertiert und wollte später mit seinen Söhnen und seiner Frau in Bosnien zum Katholizismus konvertieren. *Kudelić*: Vjerske konverzije u Bosni 91–93.

562 Die minderjährige Kata(rina) Zokanović war die uneheliche Tochter einer orthodoxen Herzegowinerin und eines katholischen habsburgischen Soldaten. Sie war katholisch getauft worden. Nachdem der Vater verstorben war, wollte die Mutter, dass ihre Tochter zur Orthodoxie konvertiert. Aufgrund ihrer Minderjährigkeit, bemühte sich der Prota von Trebinje beim orthodoxen Priester in Dubrovnik um ihre Konversion. Letzten Endes konnte sie jedoch dennoch in Trebinje zur Orthodoxie übertreten, da der Bischof argumentierte, sie sei widerrechtlich im katholischen Glauben getauft worden. Korrespondenz zwischen dem Prota von Trebinje, dem orthodoxen Priester von Dubrovnik und dem Metropoliten Petar in Mostar, Juni–Oktober 1907; AHNKŽ, SPPUT 112, 188, 190/1907 k. 1907–1909.

ter in Dubrovnik seinen Kollegen in Trebinje, ob er einen geschiedenen, zur Orthodoxie konvertierten ehemaligen Katholiken mit einer katholischen Witwe trauen könne. Dies war in Dalmatien verboten.[563] Nach langem Zögern antwortete Pravica auf die Anfrage ablehnend:

> Ich finde, dass von solchen weder für die Orthodoxie noch für das Serbentum Glück ausgeht und daher eile ich nicht mit der Antwort, denn auch wenn sie [das betreffende Paar] mit der Trauung Eile haben, ich habe keine. Hierzulande hat der Staat keine Gesetze hinsichtlich der Ehe eingeführt, sondern es ist alles wie zu Zeiten der türkischen Herrschaft; obwohl sie dennoch die katholische Propaganda amtlich protegieren […]. Daher würde ich die beiden nicht trauen wollen, wenn seine Verlobte nicht zur Orthodoxie übertritt; wenn sie es tut, werde ich mich bei meiner vorgesetzten geistlichen Stelle für sie einsetzen.[564]

Die Ironie der Geschichte war, dass Pravicas eigene Tochter Vidosava ein Jahr später einen zur Orthodoxie konvertierten ehemaligen Katholiken heiraten wollte. Der Bräutigam war für Pravica wohl ein angemessener Schwiegersohn – er war Regimentsarzt. Auch hier war eine Trauung jenseits der politischen Grenze in Dubrovnik geplant. Der Prota bat seinen Kollegen bei der Ankündigung zu betonen, dass beide orthodox seien. Mit den üblichen kanonischen Regelungen sollte er es nicht so genau nehmen und das Paar »einmal für alle drei Male« ankündigen und sie einfach trauen.[565]

Für Paare mit unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit verengten sich in österreichisch-ungarischer Zeit die Möglichkeiten, eine Ehe einzugehen. Die Priester wurden finanziell unabhängiger von ihren Gemeindemitgliedern, waren deutlich besser ausgebildet und die Eparchie verfügte über Wege und Mittel, die eigenen Entscheidungen unter ihren Priestern durchzusetzen. Zudem schützte der österreichisch-ungarische Staat die Zuständigkeit der religiösen Organisationen über das Ehe- und Familienrecht effektiver, als dies zu osmanischen Zeiten der Fall war. So verringerten sich die Pluralität eheschließender Institutionen sowie deren Spektrum an Normen und nicht zuletzt deren Anwendungen. Die gewohnheitsrechtlichen Vorstellungen blieben jedoch relativ stabil. Die Konversion von Männern zu einer anderen Glaubensgemeinschaft war praktisch beinahe unmöglich. Die aufnehmenden Kollektive akzeptierten konvertierende Frauen, die Herkunftskollektive tabuisierten sie weiterhin.

563 Prota Barbić in Dubrovnik an Prota Pravica in Trebinje, 18./31.7.1913; AHNKŽ, SPPUT 163/1913 k. 1913–1914.

564 Prota Pravica in Trebinje an Prota Barbić in Dubrovnik, 1./14.8.1913; ebd.

565 Prota Pravica an das orthodoxe Pfarramt Dubrovnik und das Militärpfarramt in Sarajevo, 9.4.1914; AHNKŽ, SPPUT 125 und 126/1914 k. 1913–1914.

Patenschaften und Verschwisterungen

Im südosteuropäischen Raum der christlichen Orthodoxie waren Patenschaften und Vergeschwisterungen wichtige dauerhafte, verlässliche und oftmals auch vererbbare soziale Bindungen zwischen einzelnen Menschen und ihren Familien. Die Verbindlichkeit von Patenschaften und Verschwisterungen war sehr hoch, im Gegensatz zur Ehe gab es keine geregelte Auflösung der Bindung. Ihr Bruch war ein absolutes Tabu. Man verstand diese Bindungen als geistige beziehungsweise künstliche Verwandtschaft und sie galten sprichwörtlich oftmals als bedeutungsvoller als Blutsverwandtschaft. Patenschaften und Verschwisterungen beinhalteten eine hohe gegenseitige Verantwortung und tabuisierten jegliche sexuelle Beziehung auch zwischen den Angehörigen der verbundenen Menschen.[566]

Patenschaften schlossen Menschen und Familien als institutionalisierte, mehr oder minder asymmetrische, dauerhafte Sozialbeziehung. Eine Patenschaft galt als große Ehre, wurde sie einem angetragen, konnte sie schwerlich ausgeschlagen werden.[567] Dabei wurden die Begriffe Pate/Patin (*kum/kuma* > lat. *compatres*) und Patenkind (*kumče*) oft nicht klar differenziert. Man sprach bei beiden Partnern von Paten (*kumovi*), was auf eine geringe soziale Asymmetrie zwischen beiden hinweist.[568] Meist bezeugte ein Pate oder eine Patin den Übergang eines Menschen in einen neuen Lebensabschnitt in einer feierlichen Initiation und unterstützte ihn danach sowohl spirituell als auch materiell.

Die christliche Kirche übernahm die Institution der Patenschaft besonders für die Taufe, teils aber auch für die Hochzeit. In beiden Fällen war das Moment der Zeugenschaft und der Verantwortung prägend. Im islamischen Kontext gab es im südosteuropäischen Raum für die rituelle Beschneidung der Jungen das Amt der Patenschaft, das im Koran oder in Überlieferungen des Scheriatsrechts eigentlich nicht vorgesehen war.[569] Ehen schlossen Muslime vor Zeugen.

566 *Hammel*: Alternativ social structures; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 193. Zu Patenschaften und Verbrüderungen seit dem frühen Mittelalter: *Jireček*: Geschichte der Serben (I) 142 f.

567 Auch die kirchlichen Stolgebühren für die Taufe verweisen auf eine zentrale Rolle des Paten. So konnte in den 1870er Jahren ein Priester in der Eparchie Dabar-Bosna für eine Taufe vom Paten die doppelte Gebühr wie vom Vater des Kindes verlangen. Raspis mitropolita Antima o svešteničkim prihodima, upućen popu Atefanu Popoviću u Zenici. In: *Radosavljević*: Građa za istoriju 162 (br. 88).

568 *Hammel*: Alternativ social structures 9. Vgl. auch das Sprichwort: »Kad će doći poslednja vremena kum će kuma zvati na sudova [Wenn der jüngste Tag anbricht, wird der Pate den Paten vor Gericht zerren.]« u. a. bei: *Dučić*: Život i običaji 214.

569 *Hörmann*, Kosta: Kumstvo u Muhamedovaca. In: GZMBH 1/1 (1889), 36–38; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 80; Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner.

Da der Ehe von Muslimen in geringerem Maße religiöse Bedeutung zugeschrieben wurde, war die Zeugenschaft hier von größerer Bedeutung.

Unter Orthodoxen gab es Ehe- und Taufpatenschaften. Die beiden Paten der Brautleute und der Pate des Täuflings stammten oftmals aus den engeren Familien. Einer der Ehepaten übernahm häufig später auch die Patenschaft für die in der Ehe geborenen Kinder.[570] Lediglich wenn Kinder verunglückten, erkrankten oder starben, boten Paten oft selbst an, für die zukünftigen Kinder keine Patenschaften mehr zu übernehmen, um weiteren Schaden von der Familie abzuwenden.[571] Gerade in diesen Fällen existierte dann der Brauch, die Wahl des Paten einer transzendenten Wirkmacht zu überlassen und am Wegesrand oder einer Wegkreuzung dem ersten Vorüberkommenden die Patenschaft für das Kind mit den Worten anzutragen: »Nimm, Pate, die Patenschaft an – bei Gott und dem heiligen Johannes.«[572] Für die Patenschaft stand an erster Stelle die Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit der gestifteten Bindung, die gestützt durch Transzendenz wirken sollte. Erst an zweiter Stelle war Patenschaft an eine soziale Aufnahme des Kindes durch einen Initiationsritus gebunden.

Da Ehe und Taufe wichtige christliche Sakramente waren und zu den Kernritualen des standardisierten Glaubenssystems gehörten, waren Ehe- und Taufpaten meist Angehörige derselben christlichen Konfession wie die Familie, aber eben nur zumeist.[573] Zumindest bis in die spätosmanische Zeit übernahmen auch Katholiken und einflussreiche Muslime Ehe- und Taufpatenschaften für Orthodoxe. Konnten Muslime oder Katholiken die Patenschaft für orthodoxe Ehen oder Taufen nicht offen übernehmen, wurden Strohmänner zur Trauung durch den Priester entsandt. Die soziale Funktion des Paten übernahm nach der Trauung dann der ›eigentliche‹ Pate.[574]

Wie bei der Ehe bemühten sich kirchliche Religionsexperten auch das Sakrament der Taufe örtlich von den Familienhäusern in die Kirche zu verlegen und

570 *Campbell*: Honour, family and patronage 217–221; *Drobnjaković*: Etnologija naroda Jugoslavije 138; *Vucinich*: A Zadruga 175 f.

571 Um das Andauern unguter Wirkmächte über die Familie und das neue Kind zu verhindern, vergab man in solchen Fällen häufig Namen, die das Unterbrechen, Anhalten ausdrückten und magisch beschworen (Namen wie Stojan, Stanoje, Stanko, Stojanka, Stanica, Stanuša, Staka, Trajan [> *stati* – stehen, unterbrechen und > *trajati* – dauern]) oder eine magische Gegenmacht, häufig den Wolf anriefen (Vuk und etwa Vukosava). *Dučić*: Život i običaji 210; *Hammel*: Alternativ social structures 43.

572 *Mostarac* [Grđić-Bjelokosić?]: Šišano kumstvo. In: Zora 4–5/1 (1896), 158 f., hier 158. Genauso auch in: *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 161. Vgl. auch *Dučić*: Život i običaji 211; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 68.

573 Zeitgenössisch zur Taufpatenschaft aus orthodoxer theologisch-historischer Perspektive: Kumstvo pri sv. tajni krštenja. In: Istočnik 9/11 (1897), 319–322 sowie: O dužnostima parohijalnog sveštenstva. In: Istočnik 10–11/7 (1893), 480–488, hier 482. In letzterem Artikel klärte der Autor die orthodoxen Priester nochmals darüber auf, dass der Pate einer orthodoxen Taufe auch orthodoxen Glaubens sein müsse.

574 *Hammel*: Alternativ social structures 43; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 300 f.

in ihrer Praxis zu standardisieren. Noch 1895 berieten Priester im Protopresbyterat Trebinje über die Umsetzung dieses Anliegens und versicherten sich gegenseitig, darauf zu drängen, in den Kirchen ihrer Gemeinden, »so dies möglich ist«, Taufbecken anzuschaffen. Offensichtlich waren solche in nur wenigen Kirchen vorhanden. Dabei empfahl der Erzpriester den Pfarrern ebenso dringlich, nicht mehr durch Übergießen (*polijevanje*), sondern durch Untertauchen (*pogruženje/pokrušenje*) zu taufen.[575] Diese Anordnung rührte aus den in den 1880er und 1890er Jahren verstärkt geführten Diskussionen von katholischen und orthodoxen Theologen um die Art des rechtmäßigen Taufritus – ob durch Untertauchen (Immersion) oder durch Begießen bzw. Besprengen (Infusion, srb. *oblivanje/kropljenje*) des Täuflings.

Neben eher allgemeinen Diskussionen um die Reinheit kirchlicher Praxis und Lehre konstruierten beide Kirchen im Sinne der Konfessionalisierung auch ihre konstitutiven Unterschiede in den Riten. Das Spektrum der Ansichten war dabei auch unter orthodoxen Theologen mannigfaltig und unentschieden.[576] Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts folgte die kirchliche Praxis der Orthodoxen in diesem Punkt im Grunde nicht streng den Kanones, sondern dem Seelsorgeprinzip der *Ökonomie*.[577] Die Forderung der herzegowinischen Kirchenhierarchie von 1895 gehörte zum Prinzip *Akribie*. Durch die Festlegung auf die »alte und reine« Praxis der Immersionstaufe – durch Untertauchen des Täuflings – sollte vor allem auch die Abgrenzung zum Katholizismus geschärft werden. Der Nachteil von *Akribie* war wie stets und überall, dass sich mit ihrer Anwendung auch die Zahl der Grenzfälle und der zu ahndenden Normenverstöße erhöhte.[578]

575 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 30.10.1895; AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896. Die Standardisierungsbestrebungen der Taufe waren wohl auch mit Artikeln im *Istočnik* in diesem Jahr verbunden. Vgl. *Nikolić*, Grigorije A.: Beseda o oglašenju i obredu svetoga krštenja. In: Istočnik 1/9 (1895), 31–34.

576 Vgl. u.a. eine Position in der Zeitschrift des Theologischen Seminars in Sremski - Karlovci für die Taufe durch Besprengen anstatt nur durch Untertauchen: *Jakšić*, Dušan: Odstupanje rimokatoličke crkve od pravoslavne u učenju o tajni sv. krštenja. In: Bogoslovski glasnik 1/1 (1902), 375–405; Insgesamt hierzu: *Vukšić*: Međusobni odnosi 241–245.

577 Einige orthodoxe Theologen beklagen immer wieder die Heteropraxis der Sakramente, am Taufritus besonders die ubiquitäre Praxis des Besprengens und Begießens statt des kanonisch geforderten Untertauchens. Dabei verteidigen Seelsorger häufig die Praxis des Besprengens. Zu beiden Positionen und der Diskussion darüber: *Simić*, Pribislav: Sveta tajna krštenja i život parohije. In: Teološki pogledi 1–3/14 (1981), 18–34; *Vletsis*, Athanasios: Taufe. Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität. Versuch einer orthodoxen Interpretation. In: Ökumenische Rundschau 3/53 (2004), 318–336, hier 328–330.

578 Auch in anderen bosnischen Eparchien wurde kontinuierlich versucht die Taufe in dieser Richtung zu vereinheitlichen. So bestimmte beispielsweise ein Kirchendistrikt der Metropolie Dabar-Bosna unter welchen Umständen in den Häusern der Familien getauft werden durfte – nämlich nur bei kalter Witterung, bei Gefahr für das Wohl des Kindes oder wenn das Haus mehr als zwei Stunden von einer Kirche entfernt lag. Iz sjednice sveštenstva višegradsko-rogatičkog protoprezviterata. In: Istočnik 20/20 (1906), 546–549, hier 548.

Haarschurpatenschaften
Von Bosnien-Herzegowina über Serbien bis in bulgarische und albanische Gebiete existierte das Initiations- und Bindungsritual der Haarschur bei Kindern. Obwohl es nach der Geburt oder bei der orthodoxen Taufe üblich war, dass der Priester dem Kind ein Büschel Haare abschnitt, die teils hernach an den Deckenbalken der Wohnstube geklebt wurden – zu denen der übrigen Familienmitglieder –,[579] war die mit einer Haarschur verbundene Patenschaftsinitiation meist ein unabhängig von der christlichen Taufe begangener Ritus. Dabei schnitt ein von der Familie erwählter Pate dem ein- bis dreijährigen, teils auch älteren Kind die Haare. Sie fielen in ein Gefäß mit Wasser, in das vor allem der Pate Münzen oder andere Gaben warf, woraufhin auch er von der Familie mit allerlei Gaben bedacht wurde.[580] Nach dem rituellen Haarschnitt in bestimmten Richtungen und Abfolgen richtete die Familie ein Fest mit Speis und Trank aus. An dieser rituellen Aufnahme in die familiäre Gemeinschaft und der Übernahme einer Patenschaft waren in der Herzegowina teilweise orthodoxe Priester beteiligt. Zumeist feierten die Familien das Ritual jedoch ohne Geistlichen im Kreise der Familie, der Nachbarn und Freunde. In ritualisierten Segenssprüchen zur Haarschurtaufe riefen auch Muslime, neben dem einigen Gott, Johannes den Täufer um Segen für das Kind an. Die Anrufung von Johannes in der Haarschurtaufe verdeutlicht dabei die formellen Ähnlichkeiten zum christlichen Taufritus, ohne dass damit der Ursprung der Haarschurpatenschaft erklärt wäre.

Vor allem Muslime und Orthodoxe, seltener auch Katholiken, begingen die Schurpatenschaft als Initiation einer individuellen sowie familiären Bindung, als Begründung von geistiger Verwandtschaft.[581] Jesuiten, Franziskaner und andere katholische Geistliche hatten spätestens seit dem 18. Jahrhundert diese Form der Patenschaft unter ihren Gläubigen mit einigem Erfolg bekämpft.[582] Dabei gab es unter dalmatinischen, serbophilen katholischen Priestern bis ins 20. Jahrhunderts auch Befürworter dieses Bindungsritus.[583] Unter Orthodoxen

579 Vgl. *Slijepčević*: Samobor 42 f.

580 *Bogišić*: Izabrana djela (4) 94; *Krauss*: Haarschurgodschaft 165 f.; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 161–165; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 79 f.; *Episija*, Đurđica: Das Brauchtum der Haarschurpatenschaften bei den Südslaven und seine anderwärtigen Entsprechungen. In: Zeitschrift für Balkanologie 1/11 (1975), 59–65. Vgl. zur spätosmanischen Epoche auch *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 253, 298 f.

581 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 157; *Đorđević*: Preislamski ostatci 43; *Dučić*: Život i običaji 212; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 162–165; *Kanaet*: Podveležje i Podvelešci 221.

582 *Skarić*: Iz prošlosti Bosne 28. Inwieweit die Katholiken der Ostherzegowina Haarschurpatenschaften Ende des 19. Jahrhunderts schlossen ist unklar, analog zu *slava*- und *zavjetina*-Feiern kann man jedoch vermuten, dass das Ritual auch hier noch praktiziert wurde.

583 Ein Beispiel hierfür ist der Artikel des katholischen Priesters: *Rajić*, Don Ivo: Šišano kumstvo. Srpski narodni običaj iz Južne Hercegovine. In: Dubrovnik. Kalendar katolički, pravoslavni, muhamedanski i jevrejski za prostu godinu 1897. Dubrovnik 1896, 126 f.

in herzegowinischen und montenegrinischen Gebieten wurde die Haarschurpatenschaft neben der Ehepatenschaft auch als zweite ›trockene‹ Patenschaft bezeichnet, im Gegensatz zur ›nassen‹ Taufpatenschaft.[584]

Es gab Haarschurpatenschaften innerhalb und über die Grenzen der Glaubensgemeinschaften hinweg. Wenn Orthodoxe mit Muslimen solche Patenschaften schlossen, handelte es sich oft um Aussöhnungen nach Familienfehden.[585] Mögliche Obstruktionen von Geistlichen konnten so umgangen werden, da sie in diesem Ritual vollkommen erlässlich waren. Das gewohnheitsrechtliche, traditionelle Ritual, das auch Ende des 19. Jahrhunderts als Abweichung von der kirchlich standardisierten Norm wahrgenommen wurde, diente dabei als Institution, um die Grenzen der Glaubensgemeinschaft anerkannt zu überschreiten und Bindungen dennoch verlässlich in einem Ritual zu sichern. Ein von Bogišić in den 1870er Jahren nach der Schurpatenschaft befragter Herzegowiner bestätigte dies und meinte, die Schurpatenschaft komme selten nur unter Orthodoxen, sondern meist zwischen Muslimen und Orthodoxen vor. Seiner Meinung nach bestand sie sogar allein für diesen Zweck.[586] Vuk Vrčević hielt die Schurpatenschaft gar allgemein für eine Erfindung der Muslime, die sie aufgrund der fehlenden Tauf- und Ehepatenschaft entwickelt hätten.[587] Aufgrund ihrer großen Verbreitung, auch unter Orthodoxen, in weiten Gebieten des Balkans ist dies jedoch unwahrscheinlich. Ein katholischer und serbophiler Priester aus Dalmatien beschrieb den Brauch in der südlichen Herzegowina 1897 als ein Bindungsritual zwischen Katholiken und Orthodoxen sowie zwischen Katholiken und Muslimen.[588]

Ethnologen und Religionswissenschaftlicher beschrieben zum Ende des 19. Jahrhunderts, dass die Praxis der Haarschurpatenschaften stark zurückgegangen sei und nur noch selten stattfände. Den Ritus bezeichneten sie jedoch gerade unter Muslimen und Orthodoxen der Herzegowina und Montenegro

584 Mit Verweis auf die Arbeiten von Valtazar Bogišić zur Haarschurpatenschaft vgl. *Drobnjaković*: Etnologija naroda Jugoslavije 140.

585 *Mostarac* [Grđić-Bjelokosić]: Šišano kumstvo. In: Zora 4–5/1 (1896), 158 f., hier 158; *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 161. Vgl. auch *Kaser*, Karl: Patriarchy after patriarchy. Gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500–2000. Wien 2008, 51–56.

586 »To je kumstvo po svoi prilici bilo ismisljeno da bi mogao tako riščanin stupiti u nekakvo rodstvo s Turčinom da bi tim ima pokrovitelja. [Diese Patenschaft wurde sich ausgedacht, damit ein orthodoxer Christ in ein Verwandtschaftsverhältnis mit einem Muslim treten konnte, um so einen Schirmherren zu haben.]« *Bogišić*: Izabrana djela (4) 94.

587 *Vrčević*: Srpske narodne svečanosti 157.

588 Als Grund für die interreligiöse Bindung bei Haarschurpatenschaften erklärte Don Ivo Rajić 1896 etwas umständlich: »Also das passiert aus dem Grund, weil das Volk einer Sprache, der gleichen Bräuche, einer serbischen Nationalität [narodnosti Srpske], aber unterschiedlichen Glaubens ist und für sich dennoch innere Befriedigung [unutarnja utjeha] sucht, mit der sie das erreicht, was man ohne Freundschaft im äußeren Umgang nie besitzen könnte und das ist ehrliches Ansehen und Achtung bei jedem Menschen.« Die Herzegowina, in der dies der Fall war, bezeichnete er als serbische Toskana. *Rajić*: Šišano kumstvo.

weiterhin als lebendige Praxis.[589] Zum einen wurden beiden zusammenhängenden Regionen allgemein viele archaische Praktiken als Gegenstück zu bosnischen Gebieten zugeschrieben, zum anderen hielten offensichtlich die in Großfamilien lebenden Berghirten besonders lange an kirchlich nicht formalisierten sozialen Riten fest. Zahlreiche Forscher widmeten sich dem Brauch gerade wegen seiner offensichtlich weder christlichen noch islamischen Herkunft als auch aufgrund des Umstands, dass die religiösen Organisationen und Experten von Christen und Muslimen wenig Anteil an den Haarschurpatenschaften nahmen. Zu den Haarschurpatenschaften auf dem Balkan fand man im restlichen zeitgenössischen Europa kaum Vergleichbares. Kirchliche Quellen und Zeitschriften erwähnten Haarschurpatenschaften dabei nicht; möglicherweise sahen viele Geistliche darin eine Übernahme aus dem Islam.

Verschwisterungen

Eine weitere Art der Bindung waren Verbrüderungen und Verschwesterungen (*pobratimstvo, posestrimstvo*), die an die engen geschwisterlichen Beziehungen in komplexen Familien anknüpften.[590] Wie Patenschaften bildeten sie künstliche Verwandtschaftsverhältnisse und damit verlässliche soziale Bindungen, die oft über Glaubensgrenzen hinweg geschlossen wurden. Die Bindungen bezogen sich dabei nicht nur auf zwei Menschen, sondern schlossen auch die jeweiligen Familien mit ein und wurden nicht selten auf die nachfolgende Generation vererbt.[591] Dass die Bindung auch die Familien der beiden betraf, zeigte sich auch darin, dass muslimische Frauen sich vor Blutsbrüdern oder Paten ihres Mannes nie verhüllten.[592] Im Unterschied zu Patenschaften stellten Verschwisterungen explizit symmetrische Bindungen zwischen bis dato Unverwandten dar. Frauen konnten sich mit Frauen, Männer mit Männern sowie auch

589 Beispiele für ethnologische zeitgenössische Forschung mit besonderem Bezug zur Herzegowina: *Đorđević*: Preislamski ostatci 30; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 79; *Hörmann*: Kumstvo u Muhamedovaca 37; *Krauss*: Haarschurgodschaft 186, 193. 1892 unterhielt sich Bogišić in Karlstadt/Karlovac mit Nićifor Dučić, wobei seine Notizen erhalten blieben. Offensichtlich waren beide der Meinung, dass die Haarschurpatenschaft in der Herzegowina stark abgenommen, wohingegen sie in Montenegro noch häufiger geschlossen wurde. *Bogišić*: Izabrana djela (4) 97.

590 Deutsch auch als Wahl- oder Blutsbruderschaften bzw. -schwesterschaften bezeichnet, serbokroatisch teils auch schlicht *bratstvo/sestrimstvo*. In dieser Weise Verbundene nannten sich u. a. *pobratimi/posestrimi, pobraćenici*. Zur hohen Bedeutung der geschwisterlichen Beziehungen unter Serben aus einer – zugegeben – romantisierenden Perspektive und der Verbindung zu Verschwisterungen: *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 146–152.

591 Ebd. 149–152; *Dučić*: Život i običaji 234; *Kohler*: Studien über die künstliche Verwandtschaft, 436; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 239–241. Zum Brauch bei Muslimen: *Đorđević*: Preislamski ostatci 42.

592 *Bjelokosić*, L. G. [*Grđić-Bjelokosić*]: Krvni mir. In: Bosanska vila 1/5 (1890), 8 f., hier 9.

Frauen mit Männern verschwistern. Eine solche Bindung war religiös legitimiert und gesichert, weswegen sich Verschwisterte auch Brüder und Schwestern vor Gott (*po bogom* oder *bogu brat/sestra*) nannten.[593] Mehrfach findet sich auch das Motiv, dass einer der Verbrüderten im Voraus davon träumte, sich zu verbrüdern, was als religiöser Auftrag und Blick in die Zukunft gedeutet wurde.[594]

Ethnologen berichteten über kleine und große, aber auch über Zweck- und Notverschwisterungen.[595] Die Bindungen wurden also unterschiedlich legitimiert und hatten diverse Ursachen als auch handfeste Zwecke. Der montenegrinische Ethnologe Stevan Dučić schrieb 1931 über den ostmontenegrinischen Stamm der Kuči, dass eine Vielzahl von Verbrüderungen nicht freiwillig, sondern unter Zwang und als Symbol der Versöhnung zwischen verstrittenen Familien geschlossen wurde.[596] Menschen verbrüderten sich auch in der Herzegowina und anderen Regionen des Balkans, um familiäre oder persönliche Fehden dauerhaft zu befrieden. Zwischen der Herzegowina und Montenegro war die interreligiöse Verbrüderung in den 1830er Jahren gar ein außenpolitisches Sicherungsinstrument.[597] Auch wurden jeweils vor und während der zahlreichen Aufstände, gerade der 1850er bis Anfang der 1880er Jahre, Verbrüderungen von Bandenführern und lokalen Eliten unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit berichtet.[598] Dadurch sollten Übergriffe bewaffneter andersgläubiger Gruppen auf die eigene Glaubensgemeinschaft verhindert werden. Solche Praktiken der Befriedung und Konfliktprävention gab es unter den Berghirten vom dalmatinischen Hinterland über die Herzegowina, Montenegro bis in albanischsprachige Gebiete.

Serbisch-orthodoxe Priester tolerierten die Rituale von Verschwisterungen seit Jahrhunderten,[599] in vielen Fällen schlossen Priester sogar solche Bindungen. In der Zeit forcierter Standardisierung von Religion, waren sich die Geistlichen aber plötzlich nicht mehr sicher, ob die Initiation kanonisch sei und wenn ja, welcher Ritus dabei zu verwenden war. In Montenegro und der Herzegowina

593 *Krauss*: Sitte und Brauch 623 f.

594 *Ivančević*, Petar St.: Srpsko pobratimstvo u narodnim ustima. In: Istočnik 11/11 (1897), 415–418, hier 416; *Krauss*: Sitte und Brauch 632 f.

595 Ebd. 624, 632; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 239 f.

596 *Dučić*: Život i običaji 234. Ähnlich auch über den benachbarten Stamm der Vasojevići: *Vešović*: Pleme Vasojevići 336–342.

597 Der osmanische Wesir der Herzegowina, Ali-paša Rizvanbegović, und der Fürstbischof Montenegros, Petar II Petrović Njegoš, bezeichneten sich in den 1830er Jahren gegenseitig in Briefen als Blutsbrüder. *Dragović*, Marko: Borba Crnogoraca s Turcima oko prevlasti nad Grahovom. In: Starine. JAZU 20 (1888), 243–273. Darin im Anhang auch edierte Briefe der beiden.

598 *Krauss*: Sitte und Brauch 627; *Mihić*: Ljubinje sa okolinom 325. Mićo Ljubibratić beschrieb Anfang der 188er Jahre, wie wichtige muslimische Begs in der Herzegowina sich mit orthodoxen Aufstandsführern verbrüderten, wie etwa Ahmet Kavzić aus Trebinje mit dem Aufstandsführer Luka Vukalović. Ljubibratić über die Verständigung zwischen Muslimen und Orthodoxen und die Vorbereitung zum Aufstand 1862–1879, 11.9.1883; AHNKŽ, MLj 1523.

599 *Đorđević*: Naš narodni život (1923) 8.

wurden Verbrüderungen schon Mitte des 19. Jahrhunderts nicht nur vermehrt mit einem Geistlichen, sondern auch in Kirchengebäuden geschlossen. Hier galten nach Bogišićs Angaben in den 1870er Jahren priesterlose Verbrüderungen weniger verbindlich als jene, die ein Priester gesegnet hatte.[600] In Serbien ging die Kirchenhierarchie den umgekehrten Weg: Hier verbot sie es Priestern (mit mäßigem Erfolg), Verschwisterungen einzusegnen.[601] In Bosnien war dies offenbar deswegen nicht der Fall, weil die Kirchenorganisation einerseits ein breiteres Spektrum unkanonischer Praktiken zu bekämpfen hatte und andererseits die Gefahr bestand, dass andere Religionsorganisationen das Ritual in ihre Praxis inkorporieren könnten. Hier drohten Verschwisterungen in den nichtexpertlichen Bereich abzugleiten oder muslimisch-orthodoxe Verschwisterungen von islamischen Religionsgelehrten geschlossen zu werden – in jedem Falle also Einflussverluste für die orthodoxe Kirchenorganisation. Seit den 1880er Jahren bemühte sich die Kirchenorganisation gerade in der Herzegowina, Verschwisterungen offensiv zu verchristlichen und zu verkirchlichen. Verschwisterungen eigneten sich deutlich besser zur Verankerung christlicher Inhalte und Formen als die Haarschurpatenschaften, über die kirchliche Quellen dieser Zeit schweigen. So wurden Verschwisterungen und natürlich die christliche Taufe in der Kirche gegen die Haarschurpatenschaft aufgebaut.

1894 fragte im Ratgeberteil der Kirchenzeitschrift *Istočnik* ein Priester aus Sarajevo nach der kirchlichen Liturgie, die er für eine Verbrüderung anwenden solle:

> Die Priester, zumindest dieser Gegend, wissen sehr wohl, dass es nicht selten zur Durchführung dieser ›Verbrüderung‹ kommt, zwischen männlichen und weiblichen Personen, männlichen und männlichen oder zu zweit für beide Geschlechter gleichzeitig. Die Formalitäten und eine Zeremonie führen die Priester durch, wenn sie welche kennen. Aber ich kenne kein Regelwerk dafür und weiß nicht nach welchem Buch.[602]

Ein anderer Geistlicher beschrieb ihm daraufhin einen möglichen Ritus: Beide, ob Frau oder Mann, sollten in die Kirche geführt werden und vor der Königspforte stehen, ein jeder mit einer Kerze und einem Kreuz in der Hand. Nach gemeinsamen Gebeten und der Segnung sollte der Priester sie dreimal mit dem Sonnenlauf um einen in der Kirche aufgebauten Tisch mit Brot und Wein führen.[603]

600 *Bogišić*: Izabrana djela (4).

601 »Kirchliche Einsegnung [der Verbrüderung] ist zwar im Allgemeinen nicht gebräuchlich, doch kommt es hin und wieder vor, so namentlich in Serbien, wo die Geistlichen trotz des Verbotes der obersten Kirchenbehörde sehr gern einer derartigen an sie gestellten Aufforderung nachkommen.« *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 149.

602 Odgovori na pitanja iz pastirske prakse. In: Istočnik 6/8 (1894), 228–231, hier 228.

603 Im dreimaligen Umkreisen zeigten sich die Ähnlichkeiten zu Beschreibungen der Haarschurpatenschaft und der christlichen Taufe, währenddessen das Kind dreimal von Ost nach West im Kreise getragen oder geschwenkt wurde.

Der antwortende Priester gestand abschließend jedoch ein, dass der Ritus aus dem *Trebnik*, einem grundlegenden liturgischen Werk der Serbisch-Orthodoxen Kirche, irgendwann herausgenommen worden sei – seiner Meinung nach aufgrund häufigen Missbrauchs und falschen Verständnisses der Verbrüderung.[604] Auch in anderen Artikeln beschäftigten sich orthodoxe Priester wohlwollend mit Verschwisterungen, wobei, ähnlich zur *slava*, hervorgehoben wurde, wie verbreitet das priesterlich durchgeführte Ritual unter Orthodoxen, aber auch unter Muslimen, war und wie selten daran Katholiken teilhatten. Auch hier fand ethnische Inklusion und Exklusion an einem Ritual statt, das für die eigene Gruppe eine vereinnahmende Funktion wahrnahm und damit eine andere ausgrenzte. Nachweislich gab es Verschwisterungen Ende des 19. Jahrhunderts auch unter Katholiken in der östlichen Herzegowina und im angrenzenden Dalmatien.[605] Ein orthodoxer Geistlicher verortete das Ritual 1897 in einem Artikel im *Istočnik* vor allem in Grenzgebieten – in der Bosnischen Krajina, aber auch der Herzegowina. Für die Herzegowina zitierte er die ihm mündlich mitgeteilte Beschreibung des Ethnologen Luka Grđić-Bjelokosić:

> Die Verbrüderung nimmt auch in der Herzegowina ein Geistlicher vor, d.h. wenn sich zwei Serben orthodoxen Glaubens verbrüdern. Nach dem priesterlichen Ritus setzen sich alle an einen gedeckten Tisch [prigotovljena sofra]. Die Verbrüderten, einer neben den anderen, krempeln die Ärmel hoch. Nun schneidet sich jeder mit einer Nadel in die Muskeln des rechten Armes [der rechten Hand?] eine Wunde und ein jeder leckt dem anderen das Blut, wonach sie sich küssen. Verbrüderte beschenken sich mit Waffen, Kleidung – jeder, wie er kann.[606]

Der didaktische Anspruch gegenüber Priestern war hier klar herauszulesen, wobei ethnologische Beschreibungen genutzt wurden, um Geistlichen die richtige, d.h. angeblich ursprüngliche, religiöse Praxis nahezubringen.

Patenschaften und Verschwisterungen hatten die Funktion, verlässliche Sozialbeziehungen zwischen Familien und Individuen herzustellen. Besonders trat dies in einem Sozialraum wie der Herzegowina zutage. Hier gab es traditio-

604 Ebd. 230 f. Ähnliche Beschreibungen von priesterlich geschlossenen Verbrüderungen: *Krauss*: Sitte und Brauch 627 f.

605 Ebd. 629.

606 Luka Grđić-Bjelokosić aus dem Gedächtnis zitiert von: *Ivančević*, Petar St.: Srpsko pobratimstvo u narodnim ustima. In: Istočnik 11/11 (1897), 415–418, hier 416. Ähnlich beschreibt Grđić-Bjelokosić das Ritual auch in einem eigenen Artikel, jedoch ohne weit und breit einen Priester zu erwähnen: *Bjelokosić*, L. G. [*Grđić-Bjelokosić*]: Krvni mir. In: Bosanska vila 1/5 (1890), 8 f., hier 9. Von mir angepasste Interpunktion.

In Montenegro tropften die beiden sich Verbrüdernden Blut in ein Glas Rakija (Schnaps) und tranken es gemeinsam. *Dučić*: Život i običaji 234. Ähnlich wurde es auch für Bosnien berichtet, wobei der Ethnologe und Slawist Friedrich Krauss Zweifel äußerte, ob die Berichte über Blutstropfen nicht aus einem »deutschen Ritterromane geschöpft« seien. *Krauss*: Sitte und Brauch 628.

nell wenige über die Familie hinausgehende verlässliche Strukturen, hier verliefen vielfältige und sich wandelnde religiös-kulturelle, wirtschaftliche und politische Grenzen. Besonders in der östlichen Herzegowina prägten Erfahrungen von Kriegen, Aufständen und Gewalt ein kollektives Gefühl latenter Unsicherheit. Ein Pate oder Blutsbruder bot hier Schutz und das Gefühl größerer Sicherheit. Geriet eine Familie, eine Frau oder ein Mann in Bedrängnis, konnte er oder sie sich an den Paten oder das Patenkind wenden, dessen Familie um Unterstützung bitten oder diese sogar einfordern. Neben dem immanenten Schutz zwischen Paten und Patenkindern spielte der transzendente Aspekt eine wichtige Rolle.[607] Segnungen und Flüche eines Paten gegenüber seinem Patenkind galten allgemein als sehr wirkmächtig, was wiederum auf die transzendente Bedeutung der Patenschaftsbindung hinwies.

Patenschaften und Verbrüderungen waren oft eng miteinander verknüpfte Rituale der Befriedung. Sie initiierten sichere Beziehungen zwischen ehemals verfeindeten Familien oder lokalen Vergemeinschaftungen. Im Falle einer schweren Gewalttat oder eines Mordes wurde nach geraumer Zeit von entfernteren Mitgliedern der Familie des Täters versucht, eine Versöhnung einzuleiten. Konnte man sich in Verhandlungen auf Sühneleistungen von der Täter- an die Opferfamilie einigen, schlossen oft zum einen der Täter und der Hausherr des Opfers eine Blutsbruderschaft, zum anderen übernahmen die Familienoberhäupter gegenseitig Patenschaften für Kinder der anderen Familien.[608] Stevan Dučić schrieb noch Anfang der 1930er Jahre für Montenegro, kein Blut sei versöhnt ohne Patenschaft.[609] Grđić-Bjelokosić berichtete darüber, dass im Falle von Blutfehden zwischen Familien in der Täterfamilie teils über Jahre hinweg die neugeborenen Kinder nicht getauft wurden, so dass im Moment der Aussöhnung genug Kinder für Patenschaften zur Verfügung standen.[610] Gerade für die dauerhafte Befriedung von Konflikten zwischen Gruppen und Individuen unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften hatten Verbrüderungen und Haarschurpatenschaften eine wichtige Funktion.[611] Man schloss sie oft mit Beteiligung des Priesters, der aber keine ausschlaggebende Rolle spielte.

Die Institution der religiös legitimierten Patenschaft trug wichtige Funktionen und war daher mit zahlreichen Tabus verbunden. So war das Angebot einer

607 Nach *Dučić* fühlten sich Menschen durch Patenschaften auch geschützt vor Schlangenbissen, davor dass Wölfe Tiere aus der Herde rissen oder Mäuse Schaden anrichteten. *Dučić*: Život i običaji 214.

608 *Erdeljanović*: Kuči, Bratonožići, Piperi 218–220. Beispiele von Patenschaften zur Befriedung von Familienfehden gibt es auch für die Boka Kotorska reichlich: *Nakićenović*: Boka 312 f.

609 *Dučić*: Život i običaji 212.

610 *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 159–161.

611 »Wenn sich Mohammedaner und Orthodoxe untereinander versöhnen, dann ist das Sicherungspfand [zalog jamstva] entweder die Schurpatenschaft oder die Verbrüderung.« *Bjelokosić*, L. G. [*Grđić-Bjelokosić*]: Krvni mir. In: Bosanska vila 1/5 (1890), 8 f., hier 9.

Patenschaft oder einer Verbrüderung eine Ehre und kaum auszuschlagen, wobei mit ihr wie im Falle der Ehe- und Taufpatenschaft auch gegenseitige Leistungen verbunden waren.[612] Ein anderes Tabu war die Verweigerung einer erbetenen Unterstützung, ein weiteres zugleich größeres der Verrat des geistigen Verwandten. Als strengstes Tabu galt sexueller Kontakt im familiären Umkreis von künstlicher Verwandtschaft. In diesem Zusammenhang gab es Erzählungen darüber, dass Frauen in Gefahrensituationen um eine Verschwisterung mit einem sie bedrohenden Mann baten, um möglichen Übergriffen und Gewalt vorzubauen.[613]

Patenschaften und Vergeschwisterungen, die außerhalb von religiösen Organisationen geschlossen wurden, verloren mit dem Ausbau von Staat und Kirche seit den 1880er Jahren zunehmend an Bedeutung und wurden seltener geschlossen. Durch die Prozesse innerhalb der Glaubensgemeinschaft, die religiöses Leben standardisierten, administrative Strukturen der Organisation stärkten und die Außengrenzen des Kollektivs festigten, waren Institutionen sozialer Bindung über die Glaubensgemeinschaft hinaus einerseits weniger gewollt und wurden andererseits auch weniger gebraucht. Die Sicherung sozialer Beziehungen wurde so verstärkt innerhalb des nominellen religiösen Kollektivs organisiert. Mit dem Rückgang von Verbrüderungen und Haarschurpatenschaften verloren religiös gemischte Gesellschaften auch ein erprobtes Mittel, verlässliche Sozialbeziehungen über die Grenzen einer Glaubensgemeinschaft hinaus zu organisieren.

Zusammenfassung

Viele soziale Bindungen werden religiös gedeutet und legitimiert. Die religiöse Organisation Kirche setzte dabei gerade bei der Ehe ihre standardisierten Normen und Praktiken durch – mit zunehmender Präsenz, institutioneller Ausstattung und staatlich zugewiesener Kompetenz. Von großer Bedeutung war in dem Zusammenhang, dass im Gegensatz zum österreichischen und zum ungarischen Teil der Doppelmonarchie in Bosnien-Herzegowina keine Form der Zivilehe möglich war. Den religiösen Organisationen wurde damit ein Monopol über Eheschließung und -scheidung zugestanden, das zu osmanischen Zeiten aufgrund deutlich schwächerer religiöser Organisationsstrukturen in der Praxis so nie bestanden hatte. Zumindest gab es bis 1878 die Möglichkeit, auch eine Ehe zwischen Christen vor dem Kadi, einem vorrangig zivilrechtlichen Ex-

612 *Dučić*: Život i običaji 214.

613 In einem von Stefanović Vilovsky zitierten serbischen (und antibulgarischen) Volkslied verbrüdert sich die Serbin Mara auf einer Reise mit dem Bulgaren Petko, den sie bittet, ihr zu helfen und nach Hause zurück zu begleiten. Auf dem Weg küsst Petko unverhofft das Antlitz von Mara, woraufhin ihn aus heiterem Himmel ein Blitz trifft und tötet. Mara verwünscht ihn daraufhin mit den Worten: »Möge jeden Jüngling Gott erschlagen, der verführet seine Bundesschwester.« *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 151.

perten, zu schließen. Nach welchem normierten Rechtssystem dies geschah und ob dafür überhaupt ein solches zugrunde gelegt wurde, ist unklar. Unter Österreich-Ungarn gelang es beiden christlichen Glaubensorganisationen, die Ehe als kirchenrechtlich bestimmte religiöse Bindung und als Sakrament zu stärken. So konnte gerade in Fällen von geplanten Mischehen nach 1878 der Druck seitens der Geistlichkeit verstärkt werden, die Bindung entweder nicht zu schließen oder zumindest die Konversion im Voraus zu verlangen. Andererseits erhöhte sich die Zahl der religiös gemischten Ehen, da mehr Menschen aus der Monarchie zuzogen.

Im Prozess der Konfessionalisierung stärkte die religiöse Organisation allgemein ihre Position bei den Bindungsriten. So wurden etwa auch Tauf- und Ehepatenschaften nun stärker durch den Priester und in der Kirche geschlossen. Geistliche agierten seit dieser Zeit vermehrt gegen Bindungsriten, die nicht im engeren Sinne als christliche zu bezeichnen waren, entschieden jedoch für oder gegen solche Riten in Abhängigkeit davon, ob christliche Riten damit gefährdet wurden und ob andere Glaubensgemeinschaften diese bereits in ihr System integriert, d.h. konfessionalisiert hatten. So nahmen orthodoxe Geistliche Wahlbruderschaften als unterstützenswert wahr, weswegen man sie zu verchristlichen und zu ›verpriesterlichen‹ suchte. Haarschurpatenschaften dagegen galten als Gefährdung für die Kohärenz des religiösen Systems und als konkrete Bedrohung des wichtigsten christlichen Sakraments der Taufe. Unter anderem deswegen wurden sie in der Kirchenzeitschrift von Geistlichen beschwiegen, während man in der Praxis versuchte, sie zu verhindern.

2.3 Die religiöse Grenze

Wenn unterschiedliche Deutungs- und Kommunikationssysteme miteinander in Kontakt stehen, beeinflussen sie sich gegenseitig. Für den Bereich der Sprache hat dies die Kontaklinguistik seit Jahrzehnten differenziert herausgearbeit.[614] Im Falle von Religion herrscht dabei bis heute eine Betrachtungsweise vor, nach der zumeist nur zwischen Standard und Nicht-Standard unterschieden wird, die jedoch nicht nach der tieferen strukturellen Beeinflussung von miteinan-

614 Auf dem Balkan bildeten sich angesichts einer jahrhundertealten, vor allem durch Mündlichkeit geprägten Vielsprachigkeit unter genetisch nicht-verwandten Sprachen derart tiefgreifende strukturelle Ähnlichkeiten heraus, dass man anhand der Balkansprachen im 20. Jahrhundert das Konzept des Sprachbundes entwickelte. Obwohl dieses heute häufig kritisiert wird, gelten die Balkansprachen immer noch als das beste Argument für die Herausbildung struktureller Ähnlichkeiten durch langanhaltenden, mündlichen, ›bildungsfernen‹ und ›standardfernen‹ Kontakt. Vgl. *Haarmann*, Harald: Zur Theorie des Sprachkontaktes. In: *Hinrichs*, Uwe/*Büttner*, Uwe (Hg.): Handbuch der Südosteuropa-Linguistik. Wiesbaden 1999, 117–141.

der in Kontakt stehenden Religionen als heterogenen Vorstellungs- und Praxissystemen fragt. Obwohl religiöse Normen durch ihre Sakralität ungleich mehr ›Prestige‹ besitzen und damit besser vor Wandel geschützt zu sein scheinen, ist es wichtig, stärker auch historisch nach der Beeinflussung religiösen Alltags durch interreligiösen Kontakt und Austausch zu fragen.

Gegenseitige Wahrnehmung, Sprechen und Handeln über religiöse Grenzen hinweg formen kontinuierlich den eigenen Glauben. Der Theologe Friedrich Wilhelm Graf verweist darauf, dass eine plurale Gesellschaft sowohl die religiösen Organisationen als auch die religiösen Gruppen selbst zur »permanenten Identitätsarbeit, zu erhöhter Konzentration auf Grenzziehungen und [zu] stabilisierende[n] Mechanismen von Exklusion und Inklusion«[615] zwinge und damit kontinuierlich sowohl zu Übernahmen von Anderem, Fremden als auch zu Ausschluss und Abgrenzung.[616] In Bosnien-Herzegowina müssen Gläubige somit über sehr reiche Erfahrungen im Stabilisieren der eigenen Gemeinschaft, im Abgrenzen gegen und in der Übernahme aus einer anderen Glaubensgemeinschaft gehabt haben. Hier spielten tradiertes Wissen und die Narrative über jahrhundertelanges Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander eine zentrale Rolle für die Glaubensgemeinschaften im Innern und für ihre Abgrenzungen nach außen.

Religiös vielfältiges soziales Leben ist lokal jeweils spezifisch ausgeprägt, steht in bestimmten Abhängigkeiten und ist von individuellen und kollektiven Erfahrungen geprägt. Um zu klären, wie sich soziales Leben mit der religiösen Grenze, an ihr und über sie hinweg gestaltete, gilt es zunächst, die zentralen Problemfelder des alltäglichen Umgangs zu umreißen: Wie gestaltete sich interreligiöses Leben lokal und regional, in Dörfern und Städten der Herzegowina? Wie und unter welchen Bedingungen veränderte sich solches Miteinander? Und welchen Einfluss hatten religiöse Organisationen, ihre Experten und die staatliche habsburgische Verwaltung des Landes auf dieses Miteinander?

In kirchlichen und staatlichen Verwaltungsakten wird interreligiöses Leben fast ausschließlich im Konfliktfalle tradiert. Häufig werden Narrative einer vorausgehenden Idylle als rhetorische Mittel verwandt, um den Konflikt noch stärker wirken zu lassen. Im Umgang mit den verfügbaren Quellen besteht daher die Gefahr, die Bedeutung von Konflikten falsch zu bewerten oder die Geschichte interreligiösen Neben- und Miteinanders als Konfliktgeschichte zu schreiben. Konfliktarmes oder weitgehend einträchtiges Interagieren und Kommunizieren zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeiten kann nur aus

615 *Graf*: Die Wiederkehr der Götter 18 f.

616 »Sofern Rezeption von Anderem, Fremdem und intensivierte Interaktion zur tendenziellen Entgrenzung führen und so die innere Konsistenz des überlieferten Symbolsystems bedrohen, bedarf es erneuerter Identitätspräsentation durch Ausschluss und Abgrenzung.« *Ders.*: Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen. In: *Gall*, Lothar/*Willoweit*, Dietmar (Hg.): Judaism, Christianity, and Islam in the course of history. Exchange and conflicts. München 2011, 1–17, hier 2 f.

ethnographischen Quellen oder Reiseberichten rekonstruiert werden, die jedoch die Verhältnisse nicht selten idealisierten. Zur Analyse interreligiöser Verhältnisse werden drei Aspekte beleuchtet: *Erstens* interreligiöse Diskurse zu religiösen Themen, *zweitens* profaner Austausch im interreligiösen Alltag und *drittens* Konflikte um heilige Orte.

Sprechen und Handeln an der religiösen Grenze

Erkennen Gläubige neben dem eigenen Religionssystems die Existenz anderer Systeme an, sind sie gezwungen, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob das eigene Sinngefüge überhaupt Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Interreligiöse Toleranz stellt damit erst einmal den holistischen, allgemeingültigen Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubenssystems in Frage.[617] Um dieser Konsequenz zu entrinnen, gibt es unterschiedliche Möglichkeiten. So kann man *erstens* die Angehörigen einer anderen Religionsgemeinschaft als von ihrer Herkunft her fremd betrachten. In der Herzegowina fand sich diese Variante gerade zwischen Orthodoxen und Katholiken häufig: Wechselweise behaupteten westherzegowinische Katholiken und ostherzegowinische Orthodoxe, die jeweils andere Gruppe sei Jahrhunderte später in die Region eingewandert, woraus im Sinne des traditionell wirkmächtigen Prinzips von Anciennität der anderen Gruppe geringere Rechte zustanden. Auch waren die Andersgläubigen nach diesem Narrativ ›anderen Blutes‹, anderer Abstammung. Wenn es *zweitens* jedoch in bestimmten Konstellationen grundsätzlich nicht möglich oder opportun erschien, sich gegenseitig als der Herkunft nach verschieden zu bezeichnen, dann gingen unterschiedliche Gläubige in der Herzegowina häufig davon aus, die jeweils Andersgläubigen seien aufgrund ihrer eigenen menschlichen Schwächen oder eines äußeren Zwanges vom ›wahren Glauben‹ abgekommen und zu einer ›falschen Religion‹ verführt worden. In dieser Weise sahen die Christen der Herzegowina zumeist ihre muslimischen Nachbarn. Der Fakt ihrer Konversion vom Christentum zum Islam während der osmanischen Herrschaft war unbestreitbare Tatsache, dabei lebten Katholiken und Orthodoxe zusätzlich in der Überzeugung, die Muslime seien ursprünglich Angehörige ihrer Gemeinschaft gewesen. Ähnlich dazu erklärten sich Orthodoxe und Katholiken gerade in der Ostherzegowina wechselseitig: Angehörige beider Glaubensgemeinschaften waren überzeugt, die konfessionell anderen seien ursprünglich eigene abgefallene Glaubensbrüder. Die Frage ist dabei, ob sich die daraus ergebende Unterschei-

617 Vgl. *Kattan*, Assaad Elias: Trennende Differenz vs. versöhnende Synthese? Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden religiösen Identitätsbestimmung. In: *Kahl*, Thede/ *Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Wien u. a. 2009, 51–57, hier 52–54.

dung zwischen dem ›fremden‹ Fremden und dem ›eigenen‹ Fremden im Alltag widerspiegelte; zwischen den Fremden des Blutes und den Fremden nach Apostasie. Das Dilemma zwischen den Überzeugungen des eigenen holistischen Religionssystems und interreligiöser Anerkennung wurde somit quasi ›auf halbem Wege‹ gelöst, indem das jeweils andere System als das den hiesigen und ›eigentlichen‹ Verhältnissen fremde erklärt wurde. Den Fremden trat man so mit einer Mischung aus Überlegenheit, Mitleid und dem Absprechen der gleichen Ansprüche und Rechte, wie sie der eigenen Gruppe zustanden, entgegen.

Die allermeisten Orthodoxen der Herzegowina betrachteten die serbische Orthodoxie jedoch weniger als ganzheitliche Erklärung und Stiftung von Sinn. Die Sinnstiftung lag vielmehr darin, dass die Orthodoxie als Kern, Bezeichnung und Symbol des eigenen Kollektivs sowie seiner Kultur und Gruppenidentität gesehen wurde.[618] Kaum ein orthodoxer Serbe machte sich Gedanken darüber, welche Formen und Inhalte des Glaubens orthodox waren und welche nicht. Die Abgrenzung der Orthodoxen gegenüber Katholiken und Muslimen fand daher landläufig weniger über das *Bezeichnete,* also den Inhalt und die Formen des Glaubens statt, sondern vielmehr über das *Bezeichnende*: Man war entweder orthodoxer Serbe oder Muslim oder Katholik, weil man sich so nannte und so genannt wurde.

Sowohl in ländlichen als auch städtischen Sozialräumen lag der wichtigste Handlungs- und Kommunikationsraum stets innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft, deren Grenzen allen Beteiligten bewusst waren.[619] Menschen, die sich für die vorrangig religiös definierten Gemeinschaften verantwortlich fühlten – Bischöfe, Priester, Familienoberhäupter und Laienvertreter von Kirchgemeinden – strebten meist danach, die Gemeinschaften nach außen hin abzugrenzen oder zumindest die Interaktion und Kommunikation nach außen zu bestimmen. Eine Mehrheit der Bevölkerung nahm die religiösen Außengrenzen als dauerhaft und fest wahr, überschritt sie aber gleichzeitig alltäglich und selbstverständlich. Glaubensgemeinschaften funktionierten damit als abgegrenzte Solidargemeinschaften mit einer begrenzten, aber nahezu überall anzutreffenden Interaktion nach außen.[620]

Zwei grundlegenden Thesen begegnet man, wenn man sich mit den Ausprägungen interreligiösen Lebens in der Herzegowina beschäftigt. Zum einen lautet eine Feststellung, dass sich die Unterschiede zwischen den Glaubensgemeinschaften auf sehr viele Bereiche des sozialen Lebens bezogen. So gab es je nach Glaubensgemeinschaft verschiedene Arten von Wohnhäusern, Essenszuberei-

618 Vgl. dazu auch *Ramet*, Sabrina P.: Nihil obstat. Religion, politics, and social change in East-Central Europe and Russia. Durham 1998, 147.

619 Dazu Tobias Dietrich für konfessionell gemischte Dörfer im westlichen Europa im 19. Jahrhundert: »Die innerdörfliche Abgrenzung der Glaubensgemeinschaften war allgegenwärtig und festgemauert.« *Dietrich*: Konfession im Dorf 11.

620 Zu Religionen als Quellen von »divisive solidarities«: *Geraci*, Robert P./*Khodarkovsky*, Michael: Introduction. In: *Dies.* (Hg.): Of religion and empire. Ithaca 2001, 1–15, hier 2.

tungen, Kleidungsgewohnheiten, Beerdigungszeremonien, Bildungsziele, Musikvorlieben und Heldenverehrungen.[621] Dem offenbar entgegen steht die These des Islamwissenschaftlers Harry Norris: »This religious fusion of Muslim and Christian beliefs, customs, and traditions often bordered on religious confusion.«[622] Beide Betrachtungsweisen beschreiben dabei treffend entscheidende Züge des religiösen Alltags der Herzegowina als Teil des Balkans und schließen sich nur in ihrem strikten Verständnis gegenseitig aus. Zwischen den Glaubensgemeinschaften gab es einerseits klar wahrnehmbare Unterschiede und andererseits oft schwer zu ziehende Grenzen. Nur wenige der eindeutig zuordenbaren Normen einer Glaubensgemeinschaft wurden im Alltag gelebt und anerkannt: Nur die allerwenigsten Muslime lebten beispielsweise vollkommen abstinent von Alkohol oder pilgerten nach Mekka. Die Unterschiede zwischen Orthodoxen und Katholiken betrafen selbst normativ nur wenige theologische Inhalte. Und die Praxis christlicher Sakramente und Riten spottete aus Sicht hoher Geistlicher oft jeder Beschreibung. Zudem unterschieden sich die Formen und Inhalte innerhalb der Glaubensgemeinschaften teils so stark, dass die Überschneidungen mit Andersgläubigen eines ähnlichen sozialen Milieus oft die von Koreligiösen eines anderen Milieus überwogen. Dennoch legten die - allermeisten Gläubigen Wert auf die äußere Erkennbarkeit und Unterscheidbarkeit ihrer konfessionellen Zugehörigkeit. Dies wurde durch die Zeichen der materiellen und immateriellen Kultur – Namen, Kleidung, Feiern, Nahrungsmittel – erreicht, die jedoch für sich genommen nicht immer eine eindeutige religiöse Zuordnung ermöglichten.[623]

Obwohl es kaum zu quantifizieren ist, war die vorgestellte und kommunizierte Differenz zwischen den Glaubensgemeinschaften größer als die Differenz der gelebten Vorstellungen und Praktiken der unterschiedlichen Gläubigen. Auch zeigte sich oft ein deutlicher Unterschied im Denken und Sprechen *über* den Anderen gegenüber dem Handeln und Sprechen *mit* dem Anderen. Dies zeugt auch von einem situativen interreligiösen Verhältnis. Zahlreiche diskursive Trennungen mit einem reichen Schatz an kulturellen Zeichen standen so erheblichen inhaltlichen und praktischen Überschneidungen gegenüber. Beides prägte den Umgang zwischen Individuen und Gruppen unterschiedlichen Glaubens. Die gleichzeitige Ausprägung beider Pole – Trennung und Vermischung von Gedachtem und Getanem – war wiederum durch die historischen Erfahrungen des Kontakts und die sich jeweils wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt.

621 *Dujmović*: Vjerski prelazi 170 f.

622 *Norris*, Harry T.: Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the Arab world. Columbia/South Carolina 1993, 69.

623 Für die historische Herleitung des religiös gemischten Feldes auf dem Balkan: *Vryonis*, Speros: Religious changes and patterns in the Balkans. 14th–16th centuries. In: *Birnbaum*, Henrik/*Vryonis*, Speros (Hg.): Aspects of the Balkans. Continuity and change. The Hague, Paris 1972, 151–176.

Seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts war gerade die östliche Herzegowina in entscheidendem Maße geprägt von extremer Gewalt und großer Armut. Die wiederkehrenden Überfälle, Aufstände und Kämpfe mit osmanischen Truppen sowie die daraus folgenden Zwangsmigrationen und Hungerkatastrophen der 1830er bis 1870er Jahre hatten keine religiösen Gründe und betrafen nicht explizit eine bestimmte Konfessionsgruppe. Sie führten aber zu einer jeweils religiös spezifischen Zuordnung von Opfern und Tätern, was in der Folge die innerreligiösen Loyalitäten stärkte und auch interreligiösen Hass erzeugen konnte.[624] In solchen gewaltvollen Konflikten verstärkte sich, wie Hannes Grandits über die Herzegowina in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schreibt, die »konfessionelle Loyalität«, die gegenüber anderen Loyalitäten als prioritär angesehen und sanktioniert wurde.[625] Die interreligiösen Beziehungen und Wahrnehmungen waren so zu Beginn der 1880er Jahre gerade in der östlichen Herzegowina auf einem Tiefpunkt angelangt, geprägt von Ressentiments und nicht selten von Angst. Die Mehrheit der Orthodoxen und Muslime blickte zu Beginn der österreichisch-ungarischen Okkupation des Landes 1878 mit großer Verunsicherung in die Zukunft. Nach den Aufständen der 1870er Jahre und der Besetzung des Landes sowie den erneuten Aufständen von 1882 entspannten sich die Beziehungen der Glaubensgemeinschaften dagegen schon aufgrund der allgemein durchgesetzten öffentlichen Ruhe und Sicherheit. Mehrere österreichisch-ungarische Autoren konstatierten in den 1880er und 1890er Jahren deutlich verbesserte interreligiöse Beziehungen. Sie legitimierten jedoch auch die neue Verwaltung, indem sie das Osmanische Reich als unruhig und unsicher beschrieben und es als negative Kontrastfolie darstellten.[626]

Spätestens seit den 1890er Jahren wurden interreligiöse Beziehungen zunehmend vor dem Hintergrund der politisierten Auseinandersetzungen städtischer Eliten mit der habsburgischen Verwaltung betrachtet. Darunter fiel auch die verstärkte Zuschreibung und damit Überlappung von nationaler und religiöser Zugehörigkeit.

Die zunehmende nationale Färbung religiöser Feiern entwickelte sich ab Ende der 1880er Jahre verstärkt zu einem Ausschlusskriterium religiös gemischten Handelns. Bei serbisch-orthodoxen öffentlichen Veranstaltungen – wie etwa

624 Vgl. *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 567–659.

625 Ebd. 662.

626 Anton Hangi beschrieb die interreligiösen Beziehungen in Bosnien 1899 so: »[I]n diesen Ländern [bestand] bis zur neuesten Zeit, bis zur Okkupation, ein stiller Glaubenshass und Religionskrieg zwischen Moslims und Christen. Es war kein offener Kampf, es wurden blos auf beiden Seiten Gewalttaten und Gesetzwidrigkeiten verübt.« *Hangi*, Anton: Die Moslim's in Bosnien-Hercegovina. Ihre Lebensweise, Sitten und Gebräuche. Sarajevo 1907, 19. Der Reisende Heinrich Renner notierte: »Und heute kennt Niemand mehr in Mostar Religionshass, alle Bekenntnisse leben ruhig und friedlich neben einander.« *Renner*: Durch Bosnien kreuz und quer 305.

den Sava-Feiern – waren von Anfang an nationale Argumentationslinien dominant, die teils Muslime und Katholiken zu integrieren suchten. Beim Verweis auf die Grundlagen der serbischen Nation verzichteten die Wortführer jedoch nie auf die Orthodoxie. Folgten die Katholiken der Herzegowina in dieser Zeit mehr und mehr kroatischen nationalen Ideen, fühlten sich zahlreiche, gerade städtische Muslime anfangs von serbisch-nationalen Ideen angezogen. Dabei entging jedoch auch den proserbischsten Muslimen nicht, dass der Islam in diesen Konzepten entweder beschwiegen oder diskreditiert, jedenfalls nie affirmativ integriert wurde. Die zwar von städtischen Eliten als überkonfessionell bezeichnete, aber von Priestern und Bauern als ethno-konfessionell verstandene serbische Nation verringerte damit im Prozess ihrer Verbreitung schrittweise die praktischen Möglichkeiten lokaler interreligiöser Vergemeinschaftungen. Die promuslimische Haltung serbisch-nationaler Bildungseliten bestand dauerhaft, sie war jedoch seit dem 20. Jahrhundert zunehmend vom Antagonismus gegenüber dem kroatischen Nationskonzept geprägt.[627] So schlossen beispielsweise serbische und kroatische Nationskonzepte ausdrücklich ganz Bosnien-Herzegowina in ihre territorialen Ansprüche mit ein, womit auch die bosnischen Muslime in die diffus ethnisch definierte Nation inkludiert wurden.[628] Serbische städtische Eliten bemühten sich in Bosnien-Herzegowina daher um Allianzen mit muslimischen Eliten. In der Herzegowina und Dalmatien gab es bis zur Jahrhundertwende Katholiken mit durchaus serbophilen Haltungen, die das Feld zusätzlich verkomplizierten. Für politisch aktive städtische Orthodoxe bestand Ende des 19. Jahrhundert das Ziel, die ›eigenen Fremden‹, Muslime und proserbische Katholiken, sich ›anzueignen‹, auch, um sie sich nicht zu ›fremden Fremden‹, zu Kroaten, entfremden zu lassen. Dabei wird deutlich, wie stark die Strategien für bilaterale Beziehungen innerhalb einer Triade von Glaubensgemeinschaften wechselhafte Allianzen und Verortungen forcierten.

627 Beispielsweise setzte es sich die 1905 gegründete Zeitung *Srpska riječ* (Serbisches Wort) aus Sarajevo zum Ziel, »Kroaten im Blatt so wenig wie möglich zu erwähnen, jene [Kroaten] außerhalb Kroatiens immer als Fremde, Frankisten, Klerikale und Reaktionäre [furtimaši] anzugreifen.« Uputstva uredništvu Srpske riječi, 22.2.1906; Arhiv Akademije Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine, Zbirka Eisner. Zitiert nach: *Imamović*, Mustafa: Pravni položaj i unutrašnjo-politički razvitak Bosne i Hercegovine od 1878. do 1914. Sarajevo 2007, 188 f.

Als Frankisten bezeichnete man die Anhänger Josip/Jozef Franks (1844–1911), der mit Ante Starčević die Kroatische Rechtspartei und später die Reine Rechtspartei begründete. Furtumaši (von *furtum* – Diebstahl) war die Schimpfbezeichnung für die Anhänger der klerikalen Partei, denen Bischof Strossmayer vorgeworfen hatte, seine Unterschrift erschlichen zu haben.

628 Vgl. u.a. die Gründungsmanifeste der ›Protoparteien‹ *Kroatische Volksgemeinschaft* (*Hrvatska narodna zajednica*/HNZ) und *Serbische Volksorganisation* (*Srpska narodna organizacija*/SNO) von 1906–1908. Die *Kroatische Volksgemeinschaft* sprach dabei konkret von einer »strengen« und »alten Reziprozität« gegenüber den Serben im Lande. Ebd. 200–203, 207–209.

Gerade in weitgehend als profan verstandenen Bereichen des sozialen Alltags waren dauerhafte und verlässliche, professionelle und freundschaftliche Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gläubigen normal. Nur auf den ersten Blick ist es daher ein Widerspruch, einerseits anderen Glaubensgruppen nicht zu trauen und andererseits enge freundschaftliche Beziehungen mit ihren Mitgliedern zu pflegen.[629] Nicht nur zwischen Individuen gab es dauerhafte Kontakte, sondern auch zwischen institutionalisierten sozialen Gruppen, die sich auf eine religiöse Grundlage beriefen – wie Familien, Firmen, Vereine oder Zünfte. Selbst Kirchgemeinden und Kirchenverwaltungen kannten nur wenige prinzipielle Vorbehalte gegenüber Beziehungen zu andersgläubigen Individuen und Gruppen. So war es nicht ungewöhnlich, wenn eine katholische Baufirma das Minarett einer Moschee in Mostar instand setzte,[630] der orthodoxe und der katholische Musikverein in Mostar, *Gusle* und *Hrvoje*, gemeinsame Konzerte organisierten oder *Gusle* die Vertreter der muslimischen Vakufverwaltung zu seinen Konzerten einlud.[631] Auch ihre Glocken ließen orthodoxe Gemeinden der Herzegowina bei katholischen Gießern, etwa in Laibach, anfertigen oder bezogen ihre Kerzen bis in den Ersten Weltkrieg hinein von Franziskanern aus Dubrovnik.[632]

Dabei wirkten sich die konfessionalisierenden Prozesse von verbesserter Bildung der Geistlichkeit, effizienterer Eparchialverwaltung oder etwa stärkerer Verregelung kirchgemeindlicher Abläufe auch auf profane interreligiöse Kontakte aus. So forderten etwa orthodoxe Geistliche ihre Gläubigen wiederholt auf, geschäftliche Kontakte möglichst nur noch mit Orthodoxen zu pflegen. Prota Pješčić empfahl im Jahr 1900 seinen untergebenen Priestern aus der Region von Trebinje, sie sollten das Volk anweisen, sich beim Kauf an »ihre gleichgläubigen

629 Ähnlich konstatierte Ulrich Baumann für das Zusammenleben von Juden und Christen im ländlichen Baden des 19. Jahrhunderts: »Despite anti-Jewish sentiment among Christians and occasional reservations among Jews, relations were generally close and warm.« *Baumann*, Ulrich: The development and destruction of a social institution. How Jews, Catholics and Protestants lived together in Rural Baden. 1862–1940. In: *Smith*, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics and Jews in Germany. 1800–1914. Oxford 2001, 297–315, hier 301.

630 Notiz zur beauftragten Anfertigung von Steinplatten für das Minarett der Lakišića Moschee in Mostar durch den Baumeister Ivan Šarić, o. D. [1910]; AHNKŽ, VMPM 25/1910.

631 Über die Zusammenarbeit zwischen serbisch-orthodoxen und katholischen Kulturvereinen in Mostar *Mandić*, Pero: Gusle od 1911 do 1920. In: *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938, 148–156, hier 149 sowie *Čelebić*, Edin: Srpsko pjevačko društvo »Gusle« (1888–1914) i njegova istorijska uloga. Prilog istoriji nacionalnih pokreta. In: Hercegovina 5 (1986), 123–138, hier 130 sowie etwa eine Konzerteinladung des Vereins *Gusle* an die Mitglieder der Vakufkommission in Mostar, 31.7.1910; AHNKŽ, VMPM 87/1910.

632 Rechnung der Laibacher Glockengießerei Max Samassa an Prota Pravica in Trebinje, 18.7.1900; AHNKŽ, SPPUT 149/1900 k. 1900–1903. Notiz über Preiserhöhungen der Kerzengießerei der Franziskaner in Dubrovnik an PP Trebinje, 15.11.1915; SPPUT o. S. 1915 k. 1884–1924. Ähnliche Befunde für die Gemeinde Dživar bei Trebinje: *Pujić*: Dživarska crkvena opština 96.

Händler zu halten, mit dem Zweck, dass sich unser Volk auch materiell unterstützt.« Die Priester befürworteten den Antrag einstimmig.[633] Konfessionalisierungsprozesse beeinflussten so auch wirtschaftsnationale Haltungen positiv.

Neben religiösen Bezügen in weitgehend profanen Bereichen des interreligiösen Alltags gibt es Kontakt und Interaktion auch in religiös verstandenen Sphären. Hierbei ist aufschlussreich, wer in welchen Bereichen des Glaubens mit Andersgläubigen sowie ›fremden‹ Inhalten und Handlungen in welcher Weise umging. Weite und zentrale Teile der in der Herzegowina von Orthodoxen gelebten religiösen Praktiken und Vorstellungen gehörten aus Sicht der Priester im Grunde nicht zum standardisierten Glaubenssystem. Selten stammte dieser nichtstandardisierte Bereich einer nominellen Religionsgemeinschaft jedoch aus dem Kanon eines anderen standardisierten monotheistischen Religionssystems.

Auch die zu über 80 Prozent analphabetischen, ›einfachen‹ orthodoxen Gläubigen[634] hatten meist eine Vorstellung von der Trennung einer standardisierten gegenüber einer nicht-standardisierten Sphäre religiöser Vorstellungen und Praktiken ihrer Glaubensgemeinschaft. Mit höherem Bildungsgrad nahm sowohl das Bewusstsein für die unterschiedlichen Sphären zu als auch die Kenntnis des Standards. Dabei galten die normierten Bereiche des Glaubens als ehrenvoller und wertvoller, jedoch nicht unbedingt als wirkmächtiger. In zentralen Bereichen des zwischenmenschlichen und naturräumlichen Lebens sprach gerade die ländliche Bevölkerung unkanonischen Vorstellungen und Praktiken große Wirk- und Deutungsmacht zu. In der Herzegowina herrschte seit Jahrhunderten ein plurales interreligiöses System von Angeboten und Nachfragen nach Heilsgütern und -dienstleistungen. Verantwortlich waren dafür vor allem der historisch langanhaltende interreligiöse Kontakt und die schwachen religiösen Institutionen, welche Standards festlegten und über geistliche Experten unter den Gläubigen hätten durchsetzen können.

Die Muslime Südosteuropas begingen zahlreiche christliche Feiern, die im Alltag der Menschen jedoch inhaltlich und formell nur schwach christianisiert waren. Zu diesen gehörten selbst Feste wie Weihnachten und Ostern, der Georgs- oder etwa der Eliastag usw. Auch die mit diesen Feiertagen zeitlich und inhaltlich verbundenen Fasten-, Ahnen- und Totenriten teilten viele Muslime mit ihren christlichen Nachbarn.[635] Zudem schlossen sie, wie im vorigen Kapitel dargestellt, dauerhafte soziale Bindungen wie Verbrüderungen und Patenschaf-

633 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1888–1896.

634 1910 waren nach habsburgischer Statistik in Bosnien-Herzegowina knapp 88 % der Menschen Analphabeten. Im Kreis Mostar waren es insgesamt reichlich 85 %, der orthodoxe Teil der Bevölkerung war hier mit 83 % Schreib- und Leseunkundigen gegenüber Katholiken und Muslimen der gebildetste. Unter Frauen lag die Analphabetenrate jeweils etwa 10 % höher als bei Männern. Volkszählung BuH (1910) XLIII–XLVI.

635 *Grđić-Bjelokosić*: Iz naroda i o narodu 113–116,.

ten auf ähnliche oder gleiche Weise. Dabei wurden während des Initiationsritus der Beschneidung von Jungen ebenso wie bei Taufen Patenschaften geschlossen, was im Koran keine Begründung fand. Solche Praktiken stammten bei den Muslimen aus den Zeiten vor der Islamisierung ihrer Vorfahren und rührten weniger aus dem täglichen Kontakt mit Christen.

Als die Mostarer Altstadt 1993 von allen Seiten beschossen wurde, fiel aus der zerstörten Wand eines bis ins 19. Jahrhundert muslimischen Hauses ein in Messing gefasstes und mit Edelsteinen reich verziertes, fein geschnitztes hölzernes Kreuz heraus. Lange war es im Innern des Hauses unter dem Mauerputz versteckt gewesen. Die Bildmotive der Taufe auf der Vorderseite (siehe Abbildung 5) und der Kreuzigung Christi auf der Rückseite, begrenzt von je zwei Evangelisten sowie die Bohrung im unteren Teil des etwa 15 cm hohen Kreuzes weist es als orthodoxes Tisch- oder Altarkreuz aus dem 18.–19. Jahrhundert aus. Auf den Schmalseiten des Kreuzes sind zudem kirchenslawische kyrillische Buchstaben eingeschnitzt. Vielleicht verbarg eine ursprünglich orthodoxe Familie diesen heiligen und wertvollen Gegenstand nach ihrer Konversion zum Islam unter dem Putz ihres Hauses. Vielleicht war die muslimische Familie aber auch in irgendeiner Weise unrechtmäßig in den Besitz des Kreuzes gekommen. In jedem Falle achtete die Familie die religiöse Wirkmacht des christlichen Kreuzes, verehrte es und stellte sich unter seinen Schutz, ohne es zu sehen, aber mit dem Wissen, wo es sich befand.

Der Einfluss von Muslimen auf die Handlungen und Überzeugungen von Christen in Südosteuropa ist dagegen kaum erforscht. Christen nutzten Begrifflichkeiten aus dem islamischen Kontext und damit zumindest Teile von religiösen Konzepten, um Vorstellungen und Praktiken des Alltags, also auch des religiösen Alltags, zu benennen.[636] Insgesamt scheint auch die Vorstellung des Glaubenssystems als System religiöser Gesetze unter dem Einfluss des Islams zumindest gestärkt worden zu sein. Dabei spielte mit Sicherheit eine Rolle, dass auch nicht-muslimische Glaubensgemeinschaften aus Sicht der osmanischen Verwaltung eigene Rechtskollektive darstellten. So bezeichneten orthodoxe und katholische Priester sowie islamische Religionsgelehrte das eigene wie auch fremde Religionssystem häufig als religiöses Gesetz (*vjerozakon*) oder auch schlicht als ihr, unser, katholisches, türkisches, mohammedanisches oder orthodoxes Gesetz (*zakon*). Jemanden, der sich nicht an die Normen seines eigenen Glaubenssystems hielt, nannte man einen Ungesetzlichen (*bezakonik*). Auch sahen sich orthodoxe Priester mitunter selbst als Gesetzeshüter (*zakonoše*).[637] Ich folge

636 Die wichtigsten der zahlreichen Beispiele für Begriffe des religiösen Alltags, die aus dem islamischen Kontext stammen, sind: *hadž/hadžija* (Pilgerreise/Pilgerer), *(h)aram* (religiöses Verbot) und das Gegenteil *(h)alal* (das religiös Erlaubte), *adet* (Brauch, Tradition), *amanet* (Tradition/Brautpreis) sowie Begriffe aus dem Bereich der Eheschließung.

637 *N.N.* [Priester aus Bihać]: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 24/3 (1889), 372 f. sowie *Pamučina*: Tri vjerozakona.



Abb. 5: Tisch- oder Altarkreuz aus Mostar

Srećko M. Džaja, der die wechselseitige Beeinflussung religiöser Systeme in der These zuspitzte, in Bosnien seien die Anhänger aller Glaubensgemeinschaften in anthropologischer Perspektive islamisiert gewesen, wobei nur eine Gruppe den Schritt des Glaubensübertrittes vollzogen hätte.[638] Unter Muslimen, Orthodoxen und Katholiken wiesen die religiösen Deutungssysteme der jeweils nicht-

638 »Der Begriff Islamisierung wird für die konfessionelle Annahme des Islams verwendet. Würden wir uns hingegen für eine breitere anthropologische Perspektive dieses Ansatzes entscheiden, könnte man diesen Begriff begründet auch über die konfessionellen Grenzen ausweiten und ihn für viele soziale und mentale Strukturen der bosnischen Gesellschaft anwenden, die den Islam nicht als Religion annahm, aber in ihre Spiritualität viele Elemente des Islams einflocht. Möglicherweise sind wir uns gar nicht bewusst, in welchem Maße der bosnische Katholik, beziehungsweise der balkanische Christ überhaupt, strukturell ›islamisiert‹ ist.« *Džaja*: Katolici u Bosni 171 (FN).

standardisierten Vorstellungen und Praktiken die meisten Ähnlichkeiten und den stärksten Kontakt miteinander auf. In familiären und dorfgemeinschaftlichen Kollektiven waren die Familienoberhäupter dabei mindestens parallel zu den Priestern eine Art religiöser Experten.

Darüber hinaus achteten die beiden christlichen Konfessionen jeweils auf die Strukturen und Institutionen der jeweils anderen Gruppe. Es lässt sich für die Herzegowina nur spekulieren, in welchen Bereichen sich das Amtsverständnis von religiösen Experten gegenseitig beeinflusste.[639] In einem Briefwechsel zweier hoher orthodoxer Geistlicher wird jedoch der mentale Bezug zur katholischen Kirchenstruktur deutlich. So schrieb der Bischof der Boka Kotorska, Gerasim Petranović, 1883 an seinen Freund, den Archimandriten und späteren Bischof Đorđe Nikolajević in Sarajevo, man müsse gerade aufgrund der katholischen Propaganda in Bosnien die hierarchischen Kirchenstrukturen festigen. Als Modell wies er bei allen Vorbehalten geradewegs in eben jene Richtung, aus der die Bedrohung verortet wurde:

> Es wäre notwendig, die Beziehungen zwischen den dortigen Bischöfen [in Bosnien-Herzegowina] zu ordnen, wie wir es eben sehen, dass es das römisch-katholische Episkopat tut. Ohne ihnen den Glauben zu loben, aber die Organisation in ihrer Kirche ist allgemein stark und das Volk hört auf sie…[sic!].[640]

Dabei wird auch klar, was die orthodoxe Geistlichkeit bisweilen ihren katholischen Kollegen neidete: ihre vermeintlich bessere soziale Stellung.

Das Verhältnis von Nation und Religion war im Habsburger Reich und insbesondere in Bosnien-Herzegowina ein gesellschaftspolitischer Lackmustest und zugleich einer der neuralgischsten Punkte für die imperiale Verwaltung. Öffentliche Kommunikation von Solidarität über Nations- und Religionsgrenzen hinweg war daher ein wirkmächtiges Symbol, über das die habsburgische Verwaltung, aber auch die Führungseliten religiöser Organisationen argwöhnisch wachten. Die eine Seite sah darin das politische Monopol, die andere das Monopol über die Glaubensgemeinschaft gefährdet. Deutlich wurde dies, als nach dem Tod des Metropoliten Leontije Radulović im Oktober 1888 junge Mostarer Katholiken planten, zu seinem Begräbnis einen Kranz zu spenden. Die Binde wollten sie beschriften: »Dem verstorbenen Metropoliten, dem Freund des Volkes und Fürsprecher brüderlicher Eintracht. Die Kroatische Jugend von Mostar«. Noch dazu baten mehrere Katholiken in Mostar ihren Bischof, die Totenglocke für den Verstorbenen zu läuten. Beides schreckte sowohl die katholische Geistlichkeit als auch die

639 Vgl. dazu für das westliche Europa *Dietrich*: Konfession im Dorf 111 f.

640 »Potrebito bi bilo da se i taj odnošaj među tamošnjim Episkopima uredi, kao što - vidimo eto da i rimokatolički Episkopiat čini. Ne hvaleći im vjere, ali organizacija u njihovoj crkvi u opšte jaka je, a narod naslušan im…[sic!].« Bischof Gerasim Petranović an Georgije [Đorđe] Nikolajević, Kotor 22.10.1883; ASANU, IZ 7861.

Verwaltung auf. Der katholische Bischof Buconjić verweigerte jegliches Läuten. Die Verwaltung ließ den Initiator Marko Šešelj, einen jungen Katholiken aus Dalmatien, kurzerhand wegen panslawistischer Erregung verhaften. Bei seiner Verhaftung fand sich bei ihm ein Aufruf an die Mostarer Bürger, in welchem es hieß:

Es ist doch merkwürdig, dass man das Läuten der Glocken nicht erlauben kann, wenn ein orthodoxer Bischof gestorben ist, wahrhaft merkwürdig! So kommt es, dass wir Bürger uns nicht mit unsern Brüdern und Mitbürgern annähern, sondern stattdessen ewig mit ihnen in Hass leben, zu wessen Nutzen auch immer. So halten wir es zumindest solange, wie wir es nicht anders kennen. In Dalmatien und erst recht in Kotor stimmen zumindest seit geraumer Zeit die Geistlichen zu, in solchen und anderen Fällen mit feierlichem Glockengeläut Beileid zu bekunden. Das hiesige [ablehnende] Vorgehen verurteilt die Bevölkerung, weil es klar macht, dass unsere Kirchenführung sich in keiner Weise um eine Annäherung bemüht, daher verlangt es unsere Situation, dass wir uns von der hohen Geislichkeit abwenden und sie mit diesem Verhalten dazu zwingen, uns und unsere Nationalität [narodnost] zu achten.[641]

Dieses mit »die Einheimischen« unterschriebene Papier war wohl von jungen, säkular orientierten Liberalen aus Dalmatien verfasst worden. Sie forderten, Katholiken, aber auch ihre andersgläubigen Mitbürger sollten sich nicht von ihren Geistlichen daran hindern lassen, aufeinander zuzugehen und sich zu einer Nation zu bekennen. Im weiteren Text der Bekanntmachung konstatierten sie zudem einen zunehmend schwindenden Einfluss der Franziskaner auf die Katholiken, da, so die Begründung, ihr negativer Umgang mit Andersgläubigen dies beförderte. Kreisvorsteher Müller sah in dieser Schrift das erste bedrohliche Auftreten einer kroatisch-serbischen Allianz in Mostar auf der Basis panslawistischer Ideen:

So confus dieses Machwerk ist, so außerordentlich bemerkenswerth erscheint mir die Tendenz, welche in dem selben hier zum ersten Male auftaucht, und die unzweideutig auf eine Annäherung der Katholiken zu den Orthodoxen auf gemeinsam slawischer Basis gerichtet ist.[642]

Trotz der Verhaftung des vermeintlich wichtigsten Delinquenten fand sich auf der Totenfeier für Leontije ein Kranz mit der erwähnten Trauerschleife. Mit

641 »Čudno je da se ne bi moglo dopustiti zvonjenje ako bi Vladika umrao; baš čudnovato! Biva da se mi gradjani ni u čemu ne radimo približiti k braći sugradjanom, nego zar da vazda živimo u mržnji na korist nezna se koga? To barem u ovakijem zgodama kad drukčije neznamo, radimo. Nejasno je zar da u Dalmaciji a niskoli u Kotoru, odavna bar u tom slaže se sveštenstvo što u svečanostima zvonima izražuju saučešćem kao i u drugim slučajevima.

Ovaki postupak gradjanstvo osudjuje pošto je očito da se naše starešinstvo crkveno ni u čem ne stara o zbliženju, pošto naš položaj zahtjeva da se najinjemo te da ih takim postupkom prisilimo da nas i narodnost nam štuju silom se nemože ništa.« Serbokroatische Abschrift der Bekanntmachung (*oglas*), unterschrieben mit »die Einheimischen [Domaći]«, o.D; ABH, ZMF PrBH 865/1888. Freiere Übersetzung wegen stellenweise unklaren Bezügen und Sätzen.

642 KV Mostar, Heinrich Müller, an LR, 5.11.1888; ABH, ZMF PrBH 865/1888.

seinen Gedanken war Marko Šešelj in Mostar also nicht allein. Die orthodoxen Organisatoren der Trauerfeier legten den Kranz abseits und drapierten stattdessen ein Blumengesteck mit der Schleife »Mostarski katolici« vor den Sarg.

Die hier geforderten, verweigerten und bestraften symbolischen Handlungen spiegelten die Auseinandersetzungen zwischen vorrangig jungen, säkularen Liberalen und vorrangig alten, religiösen Konservativen und dem vermeintlich neutral ordnenden imperialen Staat wider. Verhandelt wurden dabei Ideen von kultureller (panslawischer/jugoslawischer), religiöser oder nationaler (kroatisch/serbisch) Einheit, wobei gerade die Nation recht verschieden gedacht wurde. Die imperiale Verwaltung suchte dabei ein steuerbares konfessionelles Nebeneinander zu schaffen und zu erhalten. Ein unkontrollierbares ethno-konfessionelles Miteinander als auch ein Gegeneinander meinte der Staat im eigenen Interesse unbedingt verhindern zu müssen. Eifrig notierten die Lokalverwaltungen der Herzegowina in Berichten an die Landesregierung panslawistische Strömungen, die aus Dalmatien kamen. Junge kroatische Liberale verstanden nationale Einheit dabei, analog zu serbischen Nationalisierern, überkonfessionell. Sie sandten werbende Signale an Orthodoxe, auch sie könnten, wie Muslime, Kroaten werden. Dass die Orthodoxen von Mostar dies verstanden, zeigt der Fakt, dass der »kroatische« Kondolenzkranz beiseite geräumt und das »katholische« Blumengesteck zentral postiert wurde. Katholisch konservative Kreise um den Bischof und die Franziskaner wollten sich von jungen, säkular denkenden Liberalen nicht ihre Vorrangstellung als Gruppe sowie die der Religion streitig machen lassen. Ihnen war an der Betonung der Gefahr gegenüber der imperialen Verwaltung gelegen. Die Geschehnisse vom Oktober 1888 in Mostar waren daher eher ein Beispiel für moderne soziale Differenzierungen der ethno-konfessionellen Gruppe als eines von interreligiöser Annäherung. Diese Prozesse lösten jedoch den vermeintlichen innerreligiösen Konsens neu auf. Hier provozierten junge Kroaten vor allem alte Katholiken, indem sie solidarische Zeichen an die andersgläubige Gruppe sandten und damit das Verhältnis von Religion und Nation neu dachten. Dennoch war es wohl ein *öffentliches* Zeichen einer versuchten Annäherung zwischen jungen Kroaten und Orthodoxen. Der Historiker Tomislav Kraljačić bezeichnete den Fall hingegen als den einmaligen und vom Imperium verhinderten Versuch einer serbisch-kroatischen Zusammenarbeit.[643] Ein Jahr zuvor noch hatten Mostarer Katholiken, inspiriert von ihrer Geistlichkeit, gegen den »serbischen« Direktor der kommunalen Schule protestiert und gedroht, ihre Kinder nicht mehr dorthin zu schicken.[644]

Am Beispiel ›interreligiösen Glockenläutens‹ zeigte sich auch, wie die Verregelung religiösen Lebens das interreligiöse Leben zumindest verkomplizierte:

643 *Kraljačić*: Kalajev režim 207 f.
644 Ebd. 207.

So fragten beispielsweise 1906 Vertreter der Kirchgemeinde von Bileća auf der Eparchialratssitzung in Mostar, ob es erlaubt sei, dass die Gemeinde zur Beerdigung eines Katholiken in der Stadt die Glocken läute. Dort gab es nämlich keine katholische Kirche, die dies hätte tun können. Das höchste Verwaltungsgremium der Eparchie entschied daraufhin, die Gemeinde müsse sich »in solchen Fällen an den zuständigen Pfarrer wenden und dem Pfarrer wurde aufgetragen, sich für einen jeden solchen Fall mit einer Begründung an den zuständigen Metropoliten zu wenden«.[645] Man hätte es also auch gleich verbieten können, da gerade in ländlichen Gebieten oft bereits am Tag nach dem Ableben die Beerdigung stattfand. Hielten sich die orthodoxen Kirchengemeinden an die so formulierten Normen, war eine sakrale interreligiöse Ehrerbietung somit fortan unmöglich. In dieser Hinsicht war die Professionalisierung und Bürokratisierung der religiösen Organisation einem ehrfurchtsvollen Umgang zwischen unterschiedlichen Gläubigen abträglich.

Profane Alltagskonflikte und der Bezug zu Religion

In der Kommunikation zwischen unterschiedlichen Gläubigen hatten Bezüge zum Glauben der Anderen häufig funktionalistischen Charakter. So wussten Menschen im religiös vielfältigen sozialen Raum, dass sie ihren Argumenten in Streitigkeiten einen höheren Wirkungsgrad verschaffen konnten, wenn sie die religiösen Gefühle der eigenen als auch der Gegenseite ansprachen. War die Kommunikation von Emotionalität geprägt, kamen schnell Religion und Moral ins Spiel. Warfen Menschen ihren andersgläubigen Mitmenschen unmoralisches Verhalten vor, bezogen sie sich nicht selten auch auf deren religiöse Normen – nicht nur weil sie so eine Reaktion provozieren konnten, sie verfügten auch über religiöses Wissen des anderen Religionssystems. Beschwerte sich beispielsweise ein orthodoxer Mostarer bei der Vakufverwaltung über den Zustand eines muslimischen Friedhofes in seiner Nachbarschaft, nannte er es eine »Schande und Sünde«, dass der muslimische Friedhof als Abort benutzt würde und jemand dort sogar einen Esel begraben hätte.[646]

In der Herzegowina fluchte man zu allen Zeiten viel und oft, Männer häufiger als Frauen und oft in anderen Formen. Man verfluchte Familienangehörige, verschiedenste symbolische Objekte sowie weltliche und oft auch religiöse Instanzen. Männer fluchten vehementer mit sexuellen Inhalten, Frauen häufiger

645 *Ristić*, V.: Kratak pregled crkveno-školskog i prosvjetnog života. Izvještaj o radu V. sjednice eparhijskog crkvenog suda u Mostaru, 5.9.1906. In: Istočnik 5/21 (1907), 116–118, hier 117.

646 Wörtlich als »sramota i grehota« bezeichnet. Protokoll der Beschwerde des Händlers Miho Kosjerina vor der Vakufverwaltung Mostar, 27.9.1892; AHNKŽ, VMPM 77/1892. Esel gelten im Islam meist als unreine Tiere. Der Verzehr ihres Fleisches ist generell verboten.

mit naturräumlichen. Dabei wurde wie in vielen Regionen meist das mit einem starken Tabu belegte Thema verflucht. Oft war dies nicht als Beleidigung eines Anderen gemeint, sondern diente auch der magischen Abwehr, der Emphase von Aussagen oder schlicht der expressiven Strukturierung von Informationen. Dennoch gab es auch Flüche, die explizit auf religiöse Inhalte referierten und deren Macht viele Menschen fürchteten. In diesen Fällen war es grundlegend, wer wen wie verfluchte.[647]

1902 besprach ein habsburgischer Geheimagent (Konfident) die Gründe für die Auswanderungsbewegung aus der Herzegowina. Sie war gerade in diesem Jahr unter Orthodoxen sprunghaft angestiegen.[648] Er verwies dabei allgemein auf sozialpsychologische Gründe, konkret wurde die Rolle verletzter Ehrgefühle von orthodoxen Familienoberhäuptern thematisiert. Als Beispiel erwähnte er den Fall eines wohlhabenden Grundbesitzers aus der Gegend von Nevesinje:

> Vidak, der 72 Jahre alte, im Volke hochangesehene ehemalige Führer in der Insurrection 1863 u. 1875, der einen für die dortigen Verhältnisse großen Viehstand besitzt, wurde bei der heurigen Steuereinhebung in Gegenwart einer großen Menge Verwandter und Bekannter vom Poreznik [dem Steuerbeamten] mit ›du Hure [ti kurvo]‹ beschimpft und bezichtigt, daß er einige Schafe der Steuerbehörde unterschlagen habe. – [Woraufhin Vidak rief:] ›Beim Reliquienschrein des heiligen Vasilije [in Ostrog] schwöre ich, dass ich in die Türkei ausreise, wo ich vor solchen Schmähungen [poruga] geschützt sein werde‹.[649]

Der Konfident versuchte mit seinem Bericht auf die unterschätzte Rolle des Ehrgefühls der (männlichen) Landbevölkerung hinzuweisen, für das es entscheidend war, von wem und in wessen Anwesenheit man verbal angegriffen wurde. Im interreligiösen Kontext verstärkten in Flüche eingewobene und mit Tabus belegte religiöse Inhalte und Formeln die Wirkung der Beschimpfung enorm. Wollte man religiös Andere beleidigen oder verängstigen, nutzte man meist religiöse Bezüge. Die österreichisch-ungarische Landesregierung stellte im Sinne ihrer Kulturmission und in Sorge um die öffentliche Ordnung Beleidigungen

647 Zur kulturellen Praxis des Fluchens in der Herzegowina und darüber hinaus vgl. u. a. *Pamučina*, Joanikije: Eparhija Hercegovačka. In: *Ders.*: Sabrana djela. Bileća 2005, 189–211, hier 197; *Milićević*, Milan Đ.: Život Srba seljaka. Beograd 1984 [1894], 53–59; *Belović*, Jasna: Die Sitten der Südslawen. Dresden 1927, 35; *Schneeweis*: Grundriß des Volksglaubens 244; *Slijepčević*: Samobor 85 f.; *Timotijević*, Miloš: »Zapušten vinograd gospodnji«. Religioznost u čačanskom kraju tokom XX veka (I deo). In: Zbornik radova narodnog muzeja u Čačku 36 (2006), 191–248, hier 193; *Bandić*: Tabu u tradicionalnoj kulturi; *Ders.*: Narodna religija Srba 269–271.

648 Vgl. dazu: *Kapidžić*, Hamdija: Pokret za iseljavanje srpskog seljaštva iz Hercegovine u Srbiju 1902. godine. In: *Ders.*: Bosna i Hercegovina pod austrougarskom upravom. Sarajevo 1968, 5–44.

649 Konfidentenbericht Hubmayer, 5.11.1902; ABH, ZVS PrBH 4113/1902. Deutscher Text mit serbischen, von mir übersetzten Zitaten.

und Flüche mit religiösem Bezug im Jahre 1880 unter Strafe.[650] Auch die orthodoxen Eparchialverwaltungen bemühten sich unter ihren Gläubigen gegen weit verbreitetes Fluchen vorzugehen. Dabei ging es um alle Arten von Flüchen, insbesondere aber solche mit heiligen Inhalten.[651] Für höhere Geistliche war dies ein Ausdruck von »Gottlosigkeit« – wobei auch Pfarrgeistliche in dieser Beziehung Männer des Volkes waren: Immer wieder kam es zu entrüsteten Klagen von habsburgischen Offiziellen, wenn sogar orthodoxe Priester sie im Streit mit sexuellen und blasphemischen Worten angriffen.

So hatte 1907 eine Zollpatrouille östlich von Lastva, direkt an der Grenze zu Montenegro, eine Schmugglerbande aufgegriffen. Als bei der Festnahme einer der Delinquenten tödlich verwundet wurde, versammelte sich schnell eine Menge aufgebrachter Dorfbewohner. Der herbeigeeilte Priester Vidak Parežanin und der Dorfvorsteher Deretić beschimpften die Beamten wiederholt mit derben Worten. Unter anderem schrien sie: »Ich ficke dir Gott, hundert Götter, das Gesetz und die Religion«. Auch drohte der Dorfvorsteher, man werde morgen auswandern. Den Priester ließ man daraufhin strafrechtlich verfolgen.[652] Dabei waren die Flüche ein Ausdruck von Wut und Trauer, die sich in diesem Falle gegen alles richtete, was katholischen Beamten der Finanzwacht heilig zu sein schien. Auch sprach daraus die Überzeugung, der ›katholische‹ sei ein vollkom-

650 Circularerlass der Landesregierung in Sarajevo vom 4.8.1880, betr. die Bestrafung des Fluchens: »Bei der unläugbar tiefen Spaltung, welche in Folge der Religionsverschiedenheit zwischen den Einwohnern dieser Länder besteht, erscheint die gerade landesübliche Art des Fluchens, welche die Religion, die Symbole, Stifter und Vertreter derselben, die Familie, kurz alles das, was dem Anderen heilig ist, in der unfläthigsten Weise herabwürdigt, am meisten geeignet, die bestehenden Gegensätze zu verschärfen und die einzelnen Religionsgenossenschaften immer mehr einander zu entfremden. […] Thatsache ist, dass die Regierung bei Zeiten diesem Unfuge Grenzen stecken muss, soll nicht der innere Frieden zwischen den einzelnen Religionsgenossenschaften und hiedurch das Gedeihen des Volkes und Landes ernstlich gefährdet werden.« Bei Beleidigungen der Religion oder ihrer Bräuche drohten Geldstrafen von 1–25 for bzw. Haftstrafen von sechs Stunden bis zu fünf Tagen. Kinder bis zum Alter von 14 Jahren sollten verwarnt werden. Circularerlass der LR in Sarajevo v. 4.8.1880. In: SGVN 1, 332–334. Vgl. dazu auch *Đaković*: Političke organizacije 66. Die Kreisverwaltung in Mostar machte den Erlass 1887 aus, wie sie schrieb, »gegebenem Anlass« erneut bekannt: KV Mostar an die serbisch-orthodoxe Schulverwaltung, 18.2.1887; AHNKŽ, Srpska pravoslavna škola Mostar (fortan SPŠM) 15/1887.

651 Wiederholte Ermahnungen seitens der hohen Kirchenverwaltung wegen »allgegenwärtigen Fluchens«: Weihnachtsbotschaft Bischof Serafims 1896; AHNKŽ, o. S. k. 1884–1924 sowie zahlreiche Artikel und Predigten in der Kirchenzeitschrift *Istočnik*: *Đ. P. C.*: Riječ o psovki. In: Istočnik 2/1 (1887), 19–22; *Janković*, Dimitrije: Riječ protiv psovanja. In: Istočnik 12/17 (1903) 187–190; O Psovanju. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 291 f.

652 Gendarmeriekorps, Posten Lastva, an BV Trebinje, 19.3.1907; ABH, ZVS 108/538/1907. Ein ähnlicher Fall ereignete sich im selben Jahr auch in Zentralbosnien: Nach einem Zwischenfall auf einem Kirchenfest in Osojnica bei Zenica schrie der dortige orthodoxe Priester den Sicherheitskräften entgegen: »Ich ficke dir die Mutter und hundert Götter«. Auch diesen Priester ließ man strafrechtlich verfolgen. LR an GFM; ABH, ZMF PrBH 1376/1907.

men anderer als ihr ›orthodoxer Gott‹. Orthodoxe Beamte hätte man in einer ähnlich erregten Situation sicher auf andere Weise beschimpft. Die Beteiligung von Experten – religiösen oder staatlichen – ließ die Emotionen stärker hervortreten, da in diesen Fällen das gesamte Imperium und die gesamte Religionsgemeinschaft symbolisch vertreten war. Als beispielsweise ein einfacher katholischer k. und k. Soldat während der Visitationsreise des Metropoliten Serafim durch die Ostherzegowina diesen in einer Kneipe verspottete, löste dies enormen Trubel aus, auf den die Militärverwaltung mit einer Untersuchung, Zeugenvernehmungen und einer Gerichtsverhandlung reagieren musste.[653] Die sicher ähnlich derben Späße der Bauern auf ihren eigenen Bischof waren in der Wahrnehmung aller Beteiligten, gerade der Orthodoxen, keineswegs mit den Äußerungen eines katholischen Beamten zu vergleichen.

Natürlich wirkten sich auch großpolitische Ereignisse auf das interreligiöse Leben im Lokalen aus. So berichtete der Kreisvorsteher von Mostar, es seien direkt im Anschluss an die habsburgische Annexion Bosniens im Oktober 1908 »mehrere Fälle von Provokationen durch Katholiken gegenüber Andersgläubigen insbesondere Mohammedaner vorgekommen, die wohl in der freudigen Erregung der ersten Tage [nach der Annexion] eine hinreichende Erklärung finden.«[654] Die Freude für die eigene Konfessionsgruppe drückten viele in der Abwertung der anderen aus. Dabei zeigen interreligiöse Provokationen auch, wie stark die eigene religiöse Organisation als wirksamere Vertreterin der Interessen der imaginierten Glaubensgemeinschaft gesehen wurde – sowohl gegenüber Andersgläubigen als auch dem Staat. In einem Fall beschwerten sich 1910 mehrere Muslime der Moscheegemeinde (*džemat*/türk. *cemaat*) von Malo Polje bei Blagaj über einen Vorfall in ihrem Dorf. Danach hatten orthodoxe Bauern bei der Arbeit im Weinberg muslimische Kinder beim Holzsammeln verhöhnt: Einer der Orthodoxen fragte die Kinder, ob sie lieber getauft und zu Serben gemacht oder geköpft werden wollten, da ohnehin bald alle Muslime wie sie zu Wlachen[655] ge-

653 Vernehmungsprotokolle, Gendarmeriekorps an BA Čajniče sowie dieses an KB Sarajevo, Sept.-Okt. 1902; ABH, ZMF PrBH 1377/1902. Danach hatte der Soldat Šuštarić in einer Kneipe in Zaborak vor Zeugen gesagt: »Scheiß drauf, er [Metropolit Serafim] ist nach Čajniče gekommen und geht nun von Haus zu Haus, um das Volk auszuplündern [jebiga, on je došao u Čajniču i ide od kuće do kuće, da globi narod]«. Šuštarić wurde für diese Aussage zu 30 Tagen Kasernenhaft verurteilt. Ebd.

654 KV Mostar, Pitner, an LR über die Stimmung in der Bevölkerung nach der Annexion, 23.10.1908; ABH, ZMF PrBH 1775–1776/1908.

655 Pejorative Bezeichnung für orthodoxe Serben in Bosnien-Herzegowina. In ganz Südosteuropa wird die Bezeichnung *Vlah* (Walache/Wlache) pejorativ für den jeweils ethnokonfessionell Anderen, stets jedoch Orthodoxen verwendet. Das Ethnonym ist in ganz Europa mit unterschiedlichen Bedeutungen verbreitet, meist mit Verweis auf die romanische oder keltische Sprache der Bezeichneten. Dieselbe Herkunft haben (Rot-)*Welsch* und die Regionen *Walachei*, *Wales* und *Wallonie* sowie etwa die polnische Bezeichnung Italiens (*Włochy*).

macht würden. Als die Eltern der verschreckten Kinder die orthodoxen Bauern zur Rede stellten, warf einer von ihnen der Mutter der Kinder sexuelle und religiöse Beleidigungen an den Kopf (»ich ficke dir dein Gebet«). Die Muslime beschwerten sich daraufhin beim Wachtmeister von Blagaj, hatten aber das Gefühl, von ihm nicht ernst genommen zu werden, weswegen sie sich an die muslimische Vakufverwaltung in Mostar um Hilfe wandten.[656]

Die beschriebenen Fälle sind weder in ihrer Wortwahl, noch in ihrem Grundtenor repräsentativ für den alltäglichen interreligiösen Umgang in der Herzegowina. Sie verdeutlichen aber, wie weit das verbale Spektrum interreligiösen Umgangs auch in eine negative Richtung reichte. So man wollte, traf und intensivierte man zielsicher die Ängste der Anderen oder suchte Unterstützung bei eigenen religiösen Experten. Jene wiederum unterschieden sich, wie die Beispiele von Beleidigungen zeigen, in der Praxis oft wenig von ›einfachen‹ Gläubigen. Als nach dem Attentat von Sarajevo und starken antiserbischen Stimmungen im Land hasserfüllte Lieder gegen Serben auftauchten, schritt hingegen die Vakufverwaltung als eine der regionalen religiösen Organisationen der Muslime ein und forderte von den Lehrern an muslimischen Schulen, »den Kindern verunglimpfende, antiserbische und überhaupt beleidigende Lieder zu verbieten.«[657] Explizite Aufforderungen religiös Andere respektvoll zu behandeln waren in den höheren Hierarchien der religiösen Verwaltungen eher selten. Auch bei religiösen Experten stellte die grundsätzliche Anerkennung der anderen Glaubenssysteme und ihrer Angehörigen oft nur eine kaum belastbare kulturelle Norm dar.

Frauen und Moral in der patriarchalen Gesellschaft

Öffentliche Aufrufe zur Wahrung der Außengrenzen der Religionsgemeinschaft zielten oft konkret auf Frauen. Dies lag zum einen an den Sprechern, die beinahe ausschließlich Männer waren. Sie sahen die Gemeinschaft von den vermeintlich schwächeren Mitgliedern her bedroht. Gleichwohl wurden Frauen von religiösen Experten und Laieneliten, gerade jenen national-reformerisch motivierten, als enorm wichtig zur Tradierung kultureller Normen angesehen. Frauen als schutzbedürftige Mitglieder der eigenen Gemeinschaft waren ein produktives Narrativ. Wähnten beispielsweise die Männer einer Dorfgemeinschaft und ihr Priester ihre Gemeinschaft durch Unmoral und religiöse Indifferenz bedroht, argumentierten sie, man müsse die eigenen Frauen davor schützen, auf Abwege zu gelangen.

656 Protokoll der Beschwerde eines Mitgliedes der Moscheegemeinde und des muslimischen Dorfvorstehers (*muhtar*) von Malo Polje bei Blagaj, Vakufverwaltung Mostar 22.3.1910; AHNKŽ VMPM 226/1910.

657 Aktennotiz zum Verbot des Singens beleidigender Lieder an muslimischen Schulen, Vakufverwaltung Mostar 10.11.1914; AHNKŽ VMPM 373/1914.

1889 beschwerten sich neun Familienoberhäupter mit ihrem Pfarrer Špiro Lučić aus Sutorina an der Grenze zu Dalmatien über einen jungen Katholiken, der in ihrem Ort eine orthodoxe Witwe geheiratete hatte. Beide hatten eine Kneipe eröffnet, in der sie, so die Dorfbewohner, Jung und Alt den Kopf und den Glauben verdrehten, ihnen ehrlose Dinge beibrachten. Besonders gefährlich wäre jedoch, dass junge Frauen ihre Hemmungen im »Umgang mit anderen Völkern« verlören und sich mit allerlei Männern verlobten. Der angeschriebene Prota bemühte sich beim Metropoliten und der Bezirksverwaltung um Abhilfe.[658] Die Geschichte nahm einen unklaren Ausgang. Entscheidend war jedoch die Rolle der jungen Frauen: Sie dienten als Argument, um etwas gegen sogenannte allgemeine Unmoral zu unternehmen. Wie anhand von Mischehen und Konversionen dargelegt, waren es mehrheitlich Frauen, die in der patriarchalen und patrilinearen Gesellschaft den Glauben wechselten. In einer solchen Gesellschaft fühlten sich die Männer für die Frauen ihrer Glaubensgemeinschaft verantwortlich. Das Tabu interreligiösen sexuellen Kontakts galt jedoch nicht, wenn Männer selbst eine andersgläubige Frau begehrten. Die patriarchale Gesellschaft akzeptierte dies zumeist, da die Frau dann konvertierte, in jedem Falle aber die Kinder im Glauben des Vaters aufwuchsen, womit die Patrilinearität der Familie gewahrt blieb.

Nach den ersten Konversionsfällen bemühten sich Geistliche mit ganz praktischen Vorschlägen, die Reihen der Glaubensgemeinschaft zu schließen. So sprachen sich christliche wie muslimische Religionsexperten dafür aus, jungen Frauen zu verbieten, bei andersgläubigen Familien in Dienst zu treten.[659] Teils warnten Geistliche sogar davor, junge, unverheiratete Frauen allein auf den Markt zu schicken: aufgrund der vielen Andersgläubigen und der Gefahr von Mischehen.[660]

658 Neun Männer, darunter mehrere Dorfvorsteher, und Pfarrer Špiro Lučić an PP Trebinje sowie dieses an die Bezirksverwaltung und den Metropoliten, August 1889; AHNKŽ, SPPUT 185/1889 k. 1888–1896. Aus einer antiösterreichischen, antiwestlichen Rückblende der 1920/1930er Jahre meinten serbische Autoren wiederholt, die habsburgische Verwaltung habe mit besonders vielen Gaststätten in Bosnien versucht, die Moral der Menschen zu zerstören. Vgl. etwa: *Karanović*, Milan: Pounje u Bosanskoj Krajini. Naselja i poreklo stanovništva, knj. 20. In: Srpski etnografski zbornik 35 (1925), 277–655; 687–724, hier 320; *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 42.

659 Serbisch-orthodoxe Metropolie an PP Trebinje, Pješčić, 29.3.1890 sowie seine Weiterleitung an alle Priester; AHNKŽ, SPPUT 103/1890 k. 1888–1896. Ähnlich auch die Aufforderung von 1908: Kirchengericht Mostar an PP Mostar, 23.6.1908; SPPUT 171/1908 k. 1907–1909. Fünf Jahre zuvor forderte Reis-ul-ulema Mehmed Tevfik vom Scheriatsgericht in Mostar, darauf hinzuwirken, dass muslimische Mädchen nicht in nicht-muslimischen Cafés oder Privathäusern arbeiteten. 14.5.1902; VMPM o. S. 1902.

660 »Man sieht, dass Mädchen allein auf die Märkte gehen und einkaufen, besonders bei Andersgläubigen. Bei dieser Gelegenheit kommt es vor, dass sie der Unzucht verfallen. Manche werden schwanger und meinen im Nachhinein, dass ihnen der Junge sein Versprechen gegeben habe, sie zu heiraten. Einige Unschuldige werden auch angegriffen und decken dann die Täter. Daher sollte man ihre Anträge nicht beachten, sondern es sollte jeder Pfarrer öf-

Männer warfen aber auch andersgläubigen Männern Tabubrüche vor und bekräftigten dies, indem sie auf deren Religion verwiesen. 1910 ertappten Muslime den orthodoxen Schneider Jovo Žerko in seiner Werkstatt in der Mostarer Altstadt dabei, wie er vermeintlich eine junge Muslimin küsste. Die aufgebrachten Muslime gerieten in ein heftiges Handgemenge mit dem Schneider. Die Frau wurde von der wütenden Menge nach Hause geschleift und Jovo Žerko musste sich rechtfertigen. Die Vorwürfe, er habe die Frau geküsst, stritt er gegenüber den Muslimen »beim Kreuze« ab. Die muslimischen Augenzeugen blieben jedoch bei dem, was sie gesehen haben wollten. Sie warfen ihm vor, kein guter Christ zu sein. Er hätte sich andernfalls niemals allein mit einer muslimischen Frau in seiner Werkstadt aufgehalten.[661]

Der Andere und die eigene Organisation

Oft diente der religiöse Unterschied sowohl gegenüber der eigenen Religionsverwaltung als auch dem Staat als Argument für benötigte Ressourcen und besondere Anstrengungen. Alle drei großen Religionsverwaltungen blickten skeptisch auf die staatliche Unterstützung für andere Glaubensgemeinschaften. Dabei sahen sich die Glaubensgemeinschaften mehr als einmal materiell und ideell vom Staat benachteiligt. Auch die katholische Kirchenhierarchie beschwerte sich mehrfach über zu wenig staatliche Unterstützung. Obwohl dies kein Beleg für eine ausgewogene Mittelverteilung unter den Glaubensgemeinschaften ist, so ist es doch ein Hinweis darauf, dass das katholische Kaiser- und Königshaus der Habsburger nicht generell Katholiken und ihre Kirchenverwaltung übervorteilte. 1901 meinte der Mostarer katholische Bischof Paškal Buconjić gar, die übermäßige staatliche Alimentierung orthodoxer Kirchenverwaltungen im Lande sei eine Form neuer »diocletianischer [Christen-]Verfolgungen« (der Jahre 303–313 n. Chr.).[662] In ähnlicher Manier drängte auch Buconjićs Nachfolger Alojzije Mišić die Landesregierung zu mehr finanzieller Unterstützung für die katholische Kirche: »Allen wird viel mehr Gutes getan als den Katholiken«.[663] Gerade orthodoxe Gemeinden würden katholische Kinder in ihre Schulen - locken, wobei sie in Žitomislić den Eltern sogar Geld dafür zahlten. Um dies zu

fentlich während des Gottesdienstes verlautbaren, dass ihre Anträge nicht beachtet werden, sondern sie bestraft würden.« Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1900–1903.

661 Protokoll von drei Mostarer Muslimen in der Vakufverwaltung, 2.5.1910; AHNKŽ, VMPM 314/1910.

662 Darüber LR, Appel, an GFM, 11.3.1902; ABH, ZMF PrBH 315/1902.

663 *Kamberović*, Husnija: Pismo mostarskog biskupa fra Alojzija Mišića upućeno zemaljskom poglavaru Oskaru Potioreku 1913. godine. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 33 (2004), 211–218, hier 214.

verhindern, argumentierte Mišić im Jahre 1913, müsse die Landesregierung mehr Gelder für die katholischen Konvikte in Mostar und Široki Brijeg bereitstellen.[664]

Dabei wurden derartige Konflikte ab 1910 insofern entschärft, als sich der neugegründete Landtag aufgrund seiner Budgetbewilligungsrechte[665] mit der Regierung auf einen Verteilungsschlüssel staatlicher Ausgaben für Kultuszwecke einigte. Demnach sollten die Landesmittel für die religiösen Verwaltungen nach dem Proporz von 2:3:4 verteilt werden: zwei Teile für Katholiken, drei für Muslime und vier für Orthodoxe – entsprechend ihrer Bevölkerungsanteile.[666] Die Entscheidung hatten offensichtlich auch die religiösen Oberhäupter des Landes mitgetragen. Laut dem Landesstatut waren die Bischöfe und hohe islamische Gelehrte qua Amt sogenannte virile Mitglieder des Landtages.[667] Als die Regierung noch Anfang 1914 zögerte, den festgelegten Proporz so umzusetzen, dass keine Glaubensgemeinschaft plötzlich drastisch weniger erhielt, kam es zu einer (quasi-gewerkschaftlichen) Vergesellschaftung auf höchster Religionsverwaltungsebene: Im Februar 1914 forderten Oberhäupter aller drei großen Glaubensgemeinschaften die Landesregierung auf, die staatlichen Religionsausgaben insgesamt zu erhöhen.[668] Die parlamentarische Arbeit an den staatlichen Ausgaben für Religionszwecke milderte somit den Konflikt zwischen den Glaubensgemeinschaften, zumindest auf hoher Ebene. Sie führte sogar zu einer pragmatischen Zusammenarbeit von religiösen Experten.

Im Innern der religiösen Organisationen blieb jedoch der Verweis auf die religiöse Grenze eine Ressource zur Mittelakquise. Je multireligiöser eine Subregion oder ein Ort war, je stärker eine Glaubensgemeinschaft sich lokal in der Minderheit befand, desto eher war die eigene religiöse Verwaltung bereit, Mittel und Strukturen zur Festigung der Glaubensgemeinschaft zur Verfügung zu stellen. So machten beispielsweise die serbisch-orthodoxen Kirchgemeindereformen nach 1905 einen klaren Unterschied, ob eine Kirchgemeinde sich »im Meer der Andersgläubigen« befand oder die eigene Gemeinschaft ›das Meer‹ darstellte – die Kirchgemeinde also in einem mehrheitlich ›eigenem‹ Gebiet sich befand. Orthodoxe Kirchgemeinden durften somit im ›gefährlichen‹ multikon-

664 Ebd. 216 f.

665 Die Bewilligung des Landesbudgets war eines der wenigen Prärogative des 1910 gegründeten Bosnischen Landtages. Vgl. Landesstatut für Bosnien und die Hercegovina. In: GVBlBH 1910, 22–29, hier 27 f. §§ 41 f.

666 Regierungsakte zur Budgetierung von Kultusangelegenheiten im Jahr 1914; ABH, ZMF PrBH 123/1914. Auch Juden erhielten in Bosnien staatliche Zuschüsse für ihre religiösen Organisationen, sie waren jedoch im Vergleich zu den drei großen Glaubensgemeinschaften so gering, dass sie in dieser Formel nicht auftauchten, obwohl es sie gab.

667 Landesstatut für Bosnien und die Hercegovina. In: GVBlBH 1910, 22–29, hier 25 § 22.

668 Gemeinsames Telegramm der katholischen Bischöfe Josip Stadler (Sarajevo) und Ivan Šarić (Weihbischof in Sarajevo), der orthodoxen Bischöfe Evgenije Letica (Banjaluka), Ilarion Radonić (Tuzla) und Petar Zimonjić (Mostar) sowie des Muftis Hadži Abdullah ef. Riđanović (Mostar) an GFM Biliński, 26.2.1914; ABH, ZMF PrReg 255/1914.

fessionellen Raum kleiner sein, weniger Gläubige umfassen als in mehrheitlich orthodoxen Regionen, auf ›eigenem Terrain‹.[669] Ebenso argumentierten auch muslimische Gläubige, wenn sie von ihrer regionalen Religionsverwaltung Finanzmittel für eine Schule beantragten. Das Argument war auch hier, dass die Kinder auf den langen Schulwegen durch andersgläubige Dörfer liefen und daher möglichen Angriffen ausgesetzt seien.[670]

Wie wirksam der ethno-konfessionelle Unterschied im Alltag auch als materielle Ressource genutzt wurde, zeigt ein Beispiel, das profaner kaum sein könnte: 1904 berichtete die Kirchenzeitschrift Istočnik in gewisser Weise werbend darüber, dass der serbisch-orthodoxe Kulturverein *Prosvjeta* beschlossen habe, Zigarettenpapier und Streichhölzer mit dem Aufdruck seines Namens in Umlauf zu bringen. Die produzierende Firma Alkalaj (eines sephardischen Juden) versprach dafür, 5–10 % des Umsatzes dem Verein zukommen zu lassen.[671] Die Rauchutensilien verkauften sich gut und der Verein bezog nach eigenen Angaben teils bis zur Hälfte seiner Einnahmen aus dieser Art Markenlizenz. Um 1909 fielen jedoch die Verkauszahlen, weswegen der Verein in Schreiben an die Kirchenverwaltungen darum bat, das Zigarettenpapier mit Nachdruck zu bewerben. Ein Argument lieferte man gleich mit: Das Papier des muslimischen Vereins *Gajret* verkaufe sich viel besser, da sich Muslime im Lande »fortschrittlicher« verhielten und eben ›ihr‹ Papier kauften.[672] Das Beispiel der kommerziellen Nutzung des ethno-konfessionellen Unterschieds zeigt dabei gleichzeitig, wie dies die Sichtbarkeit von abgrenzenden ethnisch-religiösen Markern im Alltag verstärkte.

Gläubige konnten die religiöse Grenze natürlich auch in heiligen Dingen gegen die eigene Organisation verwenden. In Foča führten beispielsweise Auseinandersetzungen innerhalb der orthodoxen Kirchgemeinde dazu, dass 1906 eine große Gruppe von Gemeindemitgliedern drohte, zum Festgottesdienst zum Geburtstag des Kaisers statt in ihre orthodoxe, in die katholische Kirche zu gehen, »um nicht den Anschein der Illoyalität [gegenüber Habsburg] auf sich zu laden«, wie ein Beamter notierte.[673] Auch in diesen Konflikt war die Verwaltung wieder tief involviert. So beeilte sich die Stadtverwaltung zumindest die Orthodoxen im Staatsdienst anzuweisen, die orthodoxe Feiermesse zu besuchen, um sich als Verwaltung nicht dem Vorwurf der billigenden Förderung konfessioneller Indifferenz auszusetzen oder gar der Propaganda für den Katholizismus.[674]

669 Kirchengericht Mostar, Bischof Petar, an die Pfarrer und Gemeindevorstände, 5.3.1908. In: Istočnik 6/22 (1908), 83 f.

670 Fall der Moscheegemeinde Šurmanci/Kručevići (zwischen Žitomislić und Počitelj, westlich der Neretva) an die Vakufverwaltung in Mostar, VMPM 98, 307/1910

671 Nachricht darüber in: Istočnik 9–10/18 (1904), 158.

672 Prosvjeta Sarajevo an PP Trebinje, 1909; AHNKŽ, SPPUT 242/1909 k. 1907–1909.

673 LR an GFM, 23.8.1906; ABH, ZMF PrBH 949/1906 sowie Vor- und Nachakten zum Fall: PrBH 632, 692/1906, 155/1907.

674 LR an GFM, 23.8.1906; ABH, ZMF PrBH 949/1906.

Religiöse Orte, die Glaubensgemeinschaften und der moderne Staat

Das Bewusstsein von gegenseitiger Fremdheit zwischen unterschiedlichen Gläubigen verhinderte nicht, dass Christen und Muslime in der Herzegowina zu heiligen Zeiten und an heiligen Orten gemeinsam feierten. Nicht selten waren es gerade diese Anlässe, die die Bevölkerung auf dem Lande mit ihren andersgläubigen Nachbarn in unmittelbaren Kontakt brachte. Dabei beanspruchten verschiedene Glaubensgemeinschaften bestimmte heilige Zeiten als ihr ideelles und einzelne Orte als ihr materielles Eigentum. Sie verweigerten religiös gemischte Handlungen zu diesen Zeiten und an diesen Orten aber nur unter bestimmten Voraussetzungen. Nach der politischen und gesellschaftlichen Zäsur von 1878 wurden zahlreiche Ansprüche auf immobile Besitztümer von Seiten muslimischer Moscheegemeinden (*džemat*/türk. *cemaat*) oder Vakufverwaltungen sowie von orthodoxen und katholischen Klöstern und Kirchgemeinden neu auf die Tagesordnung gebracht und letztlich durch die neuen staatlichen exekutiven und judikativen Gewalten der Habsburger entschieden. Der Vergleich mit anderen Bevölkerungen und Regionen Südosteuropas, die Ende des 19. Jahrhunderts in zunehmende Auseinandersetzungen zwischen imperiale und nationale Ansprüche gerieten, zeigt dabei, dass religiöse Ort darin oft die Rolle politischer Symbole spielten und die Auseinandersetzungen somit auch ein Phänomen beschleunigten sozialen Wandels darstellten.[675]

Bald nach der Okkupation wurden in Bosnien vielerorts geistliche Einrichtungen aufgefordert, ihren Grundbesitz mit Urkunden (*tapije*) nachzuweisen.[676] Mit dem Ausbau der öffentlichen Infrastruktur seit Beginn der 1880er Jahre, vor allem dem Straßen- und Eisenbahnbau,[677] und der Reform des Nachweises von Bodenbesitz durch die Anlage von Grundbüchern[678] entbrannte ab Mitte

675 Vgl. etwa zu Makedonien Ende des 19. Jahrhunderts: *Yosmaoğlu*, İpek: Blood ties. Religion, violence, and the politics of nationhood in Ottoman Macedonia, 1878–1908. Ithaca 2014, 176–182.

676 Bsp. BV Stolac: Oglas, 9.11.1879; Archiv der katholischen Pfarrgemeinde Stolac (Arhiv stolačke župe, fortan ASŽ), Provikarski ured trebinjsko-mrkanske biskupije u Stocu (fortan PUTMB) o. S. [1879] k. 1 (1874–1879).

677 Etwa über den Tausch eines Grundstückes zwischen der Vakufkommission Mostar und der Landesregierung zum Zwecke des Eisenbahnbaus sowie ein dazu 1902 erstelltes islamisches Rechtsgutachten (*fetva/fatva*). AHNKŽ, VMPM 143/1902.

678 Ab 1883 begannen sog. Grundbuch-Anlegungskommissionen entsprechende Kataster in den einzelnen Bezirken zu erstellen. Die Landesregierung regelte dies 1884 mit einem Gesetz. Die letzten bosnisch-herzegowinischen Grundbücher wurden erst 1910 fertiggestellt – eben in Gemeinden in der Ostherzegowina. Bis dahin galten die individuellen Nachweise über entsprechenden Bodenbesitz aus osmanischer Zeit, sog. *tapu/tapija*. Verordnung über die Behandlung von Tapien-Angelegenheiten und die fallweise Anlegung von Grundbuch-Protokollen v. 3.6.1883. In: SGVBH 1883, 164–174; Grundbuchgesetz für BuH. In: SGVBH 1886,

der 1880er Jahren wiederholt Streit um den Besitz heiliger Orte – einerseits unter den Glaubensgemeinschaften, andererseits aber auch zwischen einzelnen religiösen Verwaltungen und dem Staat.[679] Dies betraf einerseits Neubauten von Kirchen, Moscheen und Klöstern und andererseits bestehende sakrale Artefakte. Schon 1880 legte das Finanzministerium daher fest, vor der Errichtung neuer Kultusbauten in lokalen Kommissionen alle Ansprüche auf den Bau und den Bauplatz genau zu prüfen und dabei auch jene zu Wort kommen zu lassen, die meinten, dadurch »in ihrer Cultusfreiheit einen Schaden zu erleiden«. Den Bezirksbehörden erlegte man auf, »auf die gütliche Beseitigung der auftauchenden Schwierigkeiten hinwirken« zu sollen, »nachdem die Cultusfragen zu den wichtigsten Agenden unserer Verwaltung in den occupierten Ländern zählen.«[680] Auch in seiner Selbstsicht sah sich Habsburg als fürsorgende und moderne Wächterin des interreligiösen Friedens. Bei heiligen Orten, wie Friedhöfen und Ruinen von Gotteshäusern, gewannen die Auseinandersetzungen dabei schnell an emotionaler Intensität. Die religiöse und symbolische Bedeutung der Orte verstärkte natürlich jeweils auch ihre soziale und politische Bedeutung deutlich.

So forderten im Zuge der Erstellung von Grundbüchern seit den 1880er Jahren die hohen religiösen Organisationen alle lokalen Religionsgemeinden dazu auf, Grundstücke zu melden, die sie als ihr Eigentum betrachteten.[681] Die institutionell gestärkten religiösen Organisationen markierten so das Eigene vor allem gegenüber den anderen Glaubensgemeinschaften, aber auch dem neuen Staat. Auch nach der Erstellung von Grundbüchern gab es bis in die 1910er Jahre wiederholt Klagen über falsche Eintragungen und widerrechtliche Usurpierungen. Die Mostarer Vakufverwaltung stritt sich beispielsweise seit 1908 über Jahre hinweg mit dem katholischen Bischof von Mostar, Buconjić, um ein Grundstück eines alten muslimischen Friedhofes in der Stadt.[682] Solche Ausein-

60–136; Vgl. *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 179 f.; *Jarak*, Nikola: Poljoprivredna politika Austro-Ugarske u Bosni i Hercegovini i zemljoradničko zadrugarstvo. Sarajevo 1956, 10 f.; *Vucinich*, Wayne S.: A study in social survival. The katun in Bileća Rudine. Denver/Colorado 1975, 74 f. Vgl. auch den aus dem österreichischen Bodenbesitzrecht übernommenen Begriff für Grundbuch im Serbokroatischen (*gruntovnica)*.

679 In ländlichen Räumen entstand im Verlauf der Arbeit der Grundbuch-Anlegungskommissionen sehr häufig Streit um Besitz- und Nutzungsrechte von Wald-, Weide- und Ackerland. Vgl. u. a. für den Bezirk Nevesinje: ABH, ZMF PrBH 1220/1902.

680 Auszug aus einem Erlass des Gemeinsamen Ministeriums v. 12.8.1880 über d. Vorgang bei Cultusbauten. In: SGVN 1, 334.

681 Vgl. beispielsweise das Schreiben der Landesvakufkommission in Sarajevo an alle Bezirksvakufkommissionen, 9.12.1898; AHNKŽ, VMPM 60/1898. In die gleiche Richtung weist auch das Rundschreiben des Konsistoriums an die Protopresbyter, worin sie aufgefordert werden, alle Ruinen von Kirchen und Klöstern zu melden. Sitzung des Konsistoriums in - Mostar, 2.1.1901. In: Istočnik 9/15 (1901), 194 f.

682 Es handelte sich um den sog. Mali harem (Kleiner Friedhof) der Baba-Beširova Moschee in Mostar. AHNKŽ, VMPM 30, 62, 104/1908; 18, 55, 126, 195, 221/1910 und 89/1911. An-

andersetzungen waren jedoch eine unausweichliche Folge einer neuen und eindeutigen Festlegung von Grundbesitz und betraf auch nichtkirchliche Streitparteien, die religiöse Grenze und die Beteiligung religiöser Experten fachte jedoch die Gemüter zusätzlich an.

Katholiken und Orthodoxe gerieten seit Beginn der 1880er Jahre wiederholt in Streit um Ruinen von Gotteshäusern. Fast immer kam es dazu in dem Moment, wenn eine Glaubensgemeinschaft sich anschickte, eine Ruine wieder aufzubauen und den Ort damit als eindeutiges materielles und ideelles Eigentum festzulegen. Generell erzählte man sich auch von vielen Moscheen oder Teilen von ihnen, sie seien ursprünglich christliche Kirchen gewesen oder auf den Ruinen zerstörter Kirchen gebaut.[683] Daraus erwuchsen jedoch kaum Forderungen, da die Moscheen meist Gotteshäuser in Funktion waren und keine Chance bestand Ansprüche geltend zu machen. In den diskursiven Auseinandersetzungen um die Zugehörigkeit von heiligen Orten verhandelten religiöse Experten und Laien stets auch die Frage der ursprünglichen Religion der Herzegowina und damit das Prinzip der Anciennität, aus dem die Glaubensgemeinschaften einen erheblichen Teil ihrer Legitimität schöpften. Katholiken und Orthodoxe stritten sich dabei um die Frage der ursprünglichen christlichen Kirche in der Region. Die Konflikte hatten häufig eine lange Vorgeschichte. Da die Frage nach der Zugehörigkeit der religiösen Orte stets nur ein ›Entweder-Oder‹ zuließ, war die Suche nach einem Kompromiss meist aussichtslos.

Die katholische Kirche behauptete Anfang der 1880er Jahre bei einer Reihe von orthodoxen Klöstern oder Klosterruinen in der südöstlichen Herzegowina,

dere Teile der Friedhöfe der Moschee übernahm die Landesverwaltung nach 1883 teils auch für den Straßenbau. *Šarić*, Salko: Baba Beširova mahala na Balinovcu u Mostaru. In: Most 198 [109 – nova serija]/31 (2006), 58–63.

683 Solche Kontroversen bestanden und bestehen teils noch heute – etwa um die Sultans-Moschee (Careva džamija) in Foča, Moscheen in Rataje (westl. von Foča), Ostrožac und die Karađoz-Beg-Moschee in Mostar. Vgl. zu Foča und Umgebung: *Andrejević*, Andrej: Aladža džamija u Foči. Beograd 1972, 18; Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika: Odluka o Carevoj džamiji u Foči. In: Službeni Glasnik BiH 78 (2005); Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika: Odluka o arheološkom području Rataje u Ratajama kod Miljevine. In: Službeni Glasnik BiH 33 (2004); *Bilinac*: Srpska pravoslavna crkva 18–25, 29; zu Ostrožac: *Bakula*, Petar: Hercegovina prije sto godina ili topografsko-historijski šematizam franjevačke kustodije i apostolskog vikarijata u Hercegovini za godinu Gospodnju 1867. Mostar 1970, 114; zu Mostar: *Zovko*, Johann: Ursprungsgeschichten und andere Volksmeinungen. In: WMBH 1 (1893), 426–444, hier 436.

Allgemeiner zum Phänomen von nachgewiesenen oder imaginierten Umwidmung von Kirchen in Moscheen in der Herzegowina und auf dem Balkan: *Pamučina*: Tri vjerozakona 239; *Renner*: Durch Bosnien kreuz und quer 91; *Hasluck*, Frederick William: Christianity and Islam under the sultans. Vol. 1. Oxford 1929, 6–19, passim; *Čolić*: Prilog proučavanja međusobnih uticaja 153 f.; *Schubert*, Gabriella: Verbindendes und Trennendes in den Alltagskulturen von Christen und Muslimen in Südosteuropa. In: *Kahl*, Thede/*Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Wien u. a. 2009, 173–189, hier 179–181.

es handle sich ursprünglich um katholische Gotteshäuser. Heftig gestritten wurde um die Klosterruine des heiligen Petrus in Čičevo bei Trebinje. Sie stellte eine der ältesten christlichen Bauwerke der Region dar, wobei das Kloster seit dem 13. Jahrhundert mehrfach zwischen katholischer und orthodoxer Verwaltung gewechselt war.[684] Die Landesregierung entschied hier in den 1880er Jahren, das ehemalige Kloster gehöre zur serbisch-orthodoxen Kirche.[685] Daraufhin baute die örtliche Gemeinde ab 1906 auf den Ruinen der alten Kirche des Hl. Petrus eine neue.[686]

Auch im winzigen Dorf Začula an der Grenze zu Dalmatien entwickelte sich 1890 ein Konflikt um eine Kirchenruine. In dieser Region gab es mehrere Kirchenruinen, von denen niemand wusste, wer sie wann errichtet hatte. Als die orthodoxe Gemeinde 1890 begann, die Kirche wieder aufzubauen, forderte ein katholischer Priester aus Dalmatien einen sofortigen Baustopp. Als Argument dafür, dass die Kirchenruine ursprünglich katholisch gewesen sei, brachte er die über einhundert Jahre alten katholischen Gräber um die Kirche, unter denen sich auch solche jüngeren Datums befanden. Eine Untersuchung des Bezirksamtes Trebinje bestätigte dies, wobei sich auch herausstellte, dass die orthodoxe Gemeinde keine Baugenehmigung für den Wiederaufbau besaß. Zwar eilte der aufgebrachte Prota Pješčić aus Trebinje sofort an Ort und Stelle, konnte aber auch nicht erreichen, dass die Arbeiten wieder aufgenommen wurden. Die Verwaltung bestand darauf, bis zur gerichtlichen Entscheidung am Baustopp festzuhalten.[687]

684 Mitte des 11. Jahrhunderts errichteten Benediktinermönche die Kirche des Hl. Petrus – also in der Zeit des Großen Schismas, in einem Raum, der sich mehr und mehr zur Grenze zwischen Ost- und Westkirche entwickelt hatte. An der Stelle der Kirche hatte es offenbar einen Vorgängerbau gegeben. Die Bauweise der Kirche aus dem 11. Jahrhundert erinnerte stark an jene nach oströmischen Vorbildern. Bis Mitte des 12. Jahrhunderts entstand neben der Kirche eine weitere, kleinere Kirche des Hl. Paulus. Zeitweise war das Kloster Sitz der römisch-katholischen Bischöfe von Trebinje (Travunia/Tribunia) gewesen, bis diese vom serbischen König Mitte des 13. Jahrhunderts nach Ragusa vertrieben wurden. Bereits im 14. Jahrhundert forderten die katholischen Bischöfe von Cattaro und Ragusa mit Unterstützung des Papstes das Kloster zurück, was offensichtlich erst mit der Unterstellung der Region unter den bosnischen König Tvrtko 1377 gelang. Während der osmanischen Eroberungen und der Flucht des katholischen Bischofs wurden die Gotteshäuser zerstört und offenbar neue von der serbisch-orthodoxen Kirche auf den Ruinen wiedererrichtet. Ende des 19. Jahrhundert waren beide Kirchen stark verfallen. Vgl. *Delić*, Stevan R.: Petrov manastir kod Trebinja. In: GZMBH 1–2/24 (1912), 275–282; 25 (1913), 129–132; *Ćorović*, Vladimir: Hercegovaćki manastiri. In: Starinar 2 (1923), 69–77, hier 69–72; *Popović*, Marko: Manastir Svetog Petra de Campo kod Trebinja. In: GZMBH 27–28 (1972/1973), 313–346; *Vrankić*: Religion und Politik 56; *Janković* & *Janković*: Trebinje; *Tošić*: Trebinjska oblast u srednjem vijeku 38.

685 Dies ist lediglich in einem Brief von Prota Pravica an den Historiker und Archimandriten Ilarion Ruvarac erwähnt, Trebinje o.D; ASANU, IZ 6882.

686 *Ćorović*: Hercegovaćki manastiri 70; *Popović*: Manastir Svetog Petra 315.

687 Korrespondenz zwischen dem Bezirksamt Trebinje, dem PP Trebinje und der Metropolie Zahumlje-Herzegowina, Juni–Juli 1890; AHNKŽ, SPPUT 139, 156/1890 k. 1888–1896.

Wie der Fall ausging, blieb unklar. Es scheint aber, dass der Gemeinde der Besitz gerichtlich zugesprochen wurde und sie weiterbauen konnte, da die Kirche heute eine serbisch-orthodoxe ist.

Einerseits gab es zahlreiche solcher Konflikte um Kirchenruinen, gerade in Grenznähe zu Dalmatien.[688] Andererseits entbrannten sie jeweils immer dann, wenn eine Glaubensgemeinschaft sich anschickte, eine Kirche wieder aufzubauen, ihre festen Überzeugungen also in Stein hauen und die Zugehörigkeit des Ortes eindeutig festlegen wollte. Dagegen blieb den anderen Glaubensgemeinschaften häufig nur der schwache Verweis auf mündliche Überlieferungen und Gräber, die im an materiellen Artefakten armen Bergland oft die einzigen historischen Quellen darstellten.

Hochgradig emotional und langanhaltend stritten sich die katholische und serbisch-orthodoxe Gemeinde und ihre Diözesen auch um zwei kleine Kirchenruinen am Rand des Popovo Polje, im Ort des überkonfessionell geachteten orthodoxen Klosters von Zavala. Vor allem die Wirkungen auf die interreligiösen Beziehungen sind hier aufschlussreich. Eine Kirche, die dem Patronat des Heiligen Petrus zugeschrieben wurde, stammte wohl aus dem 9.–11. Jahrhundert.[689] Direkt daneben gab es eine weitere kleine Kirchenruine, die der Überlieferung nach der Heiligen Paraskeva Petka geweiht war.[690] In der Kirchenruine des Heiligen Petrus feierten Katholiken und Orthodoxe dabei mindestens einmal im Jahr am Tag des Apostels ein gemeinsames Volksfest mit einer katholischen Messe und einer Prozession. Dazu kamen Katholiken und Orthodoxe der Umgebung und aus Dalmatien, aber wohl auch Muslime aus den umliegenden Dörfern. Offenbar hatten an solchen katholischen Gottesdiensten im 19. Jahrhundert immer wieder auch orthodoxe Klostergeistliche im Altarraum der winzigen Kirche teilgenommen.

Bereits um 1868 entbrannte in Zavala der Streit um die Zugehörigkeit der Kirchenruine, genau als die Katholiken der Umgebung planten, sie wieder aufzubauen. In der Sache rief man den Kadi in Trebinje an, dessen Entscheidung jedoch unterschiedlich überliefert ist. Orthodoxe behaupteten, er habe ihre Rechte bestätigt; die Katholiken hingegen meinten, er habe ein Moratorium erlassen und

688 Auch der Pfarrer von Sutorina, Špiro Lučić, erwähnte in der Chronik seiner Gemeinde, dass niemand wisse wer die Kirche des hl. Elias' oberhalb von Žvinje wann errichtet habe. Sie lag lange Zeit genau auf der Grenze zwischen Venedig und dem Osmanischen Reich. Auch um diese Kirche gab es einen jahrzehntelangen Konflikt zwischen Katholiken und Orthodoxen. Die Kirche ist heute ein serbisch-orthodoxes Gotteshaus. *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 23–25.

689 Kunsthistorisch zur Kirchenruine: *Tihić*, Smail/*Basler*, Đuro: Crkva Sv. Petra u Zavali. In: Peristil 2 (1957), 109–111 sowie zu den konfessionellen Verhältnissen der Region im 16.–20. Jahrhundert: *Vidović*, Domagoj: Pregled toponimije jugozapadnog dijela Popova. In: Folia onomastica croatica 19 (2010), 283–340, hier 284–288.

690 Zu beiden Kirchenruinen vgl. auch *Okilj*: Manastir Zavala 16 f.

die Ruine keiner Glaubensgemeinschaft zugesprochen.[691] Zwanzig Jahre nach der Okkupation strengten katholische Priester 1898 erneut einen Prozess zur Eigentumsfrage an. Das Bezirksgericht in Ljubinje entschied zugunsten der Katholiken. Dabei waren offenbar die um die Kirche liegenden katholischen Gräber sowie die Bauherren die entscheidenden Argumente. In einem von Orthodoxen erwirkten Berufungsverfahren urteilte das Kreisgericht in Mostar 1899 jedoch, die Kirchenruine müsse der serbisch-orthodoxen Klostergemeinde von Zavala zufallen. Ausschlaggebend war hier vermutlich das Argument des Bodenbesitzes.[692] Nach Jahrzehnten des Streits gab es jedoch auch weiterhin am Petrustag Volksfeste um die Kirchenruinen, bei denen Orthodoxe mit Katholiken und Muslimen gemeinsam feierten. Die alltagsreligiösen Folgen der Gerichtsentscheidung waren eher begrenzt. Die Katholiken verstanden sie dennoch als eine verweigerte Anerkennung ihrer historischen Rechte. Die Entscheidung prägte sowohl lokal als auch regional die Wahrnehmung der Katholiken, sie seien von den Orthodoxen um ihr kulturelles Erbe betrogen worden, was einige katholische Gläubige gar als Beleg ihres grundlegenden Bedrohtseins in der östlichen Herzegowina auslegten.[693] Für serbisch-orthodoxe Gläubige und Priester

691 Hristifor Mihajlović, der angesehene Igumen des Klosters Zavala behauptete 1890, genau wie die serbischen Ethnologe Ljubo Mićević und Milenko Filipović in den 1930er Jahren, das osmanische Gericht habe Ende der 1860er Jahre die Eigentumsrechte der Orthodoxen bestätigt. Jozo Zovko hingegen schrieb in den 1950er Jahren auf Basis von Gemeindeprotokollen und Befragungen katholischer Gläubiger, der Kadi habe sich außer Stande gesehen, die Zugehörigkeit der Kirche eindeutig festzustellen und daher beiden Konfessionen verboten, darin Gottesdienste zu feiern. Nach Zovkos Angaben beerdigten Katholiken dabei weiter ihre Angehörigen um die Kirchenruine, von da an jedoch mit der Flinte in der Hand. *Mihajlović*: Das Popovopolje, 367 f.; *Filipović* & *Mićević*: Popovo u Hercegovini 148; *Zovko*: Ubikacija crkve sv. Petra; *Ders*: Starohrvatska crkva sv. Petra u Zavali. Zovkos Argumente für die ursprüngliche Katholizität der Kirche waren die katholischen Gräber um die Kirche, als kroatisch identifizierte Flechtornamente (*pleter*) auf Steinplatten der Kirche und ihr vermeintlicher Bauzeitraum im 11. Jahrhundert. Außerdem entkräftete er orthodoxe Gegenargumente, wonach katholische Kirchen mit dem Altar nach Westen, in Richtung Rom, und nicht nach Osten gebaut gewesen seien. Ebd. 90–93 sowie 98–105. Einige Reliefsteinplatten der Kirche werden heute im Museum der Herzegowina in Trebinje aufbewahrt.

692 *Filipović* & *Mićević*: Popovo u Hercegovini 148; *Zovko*: Ubikacija crkve sv. Petra 87; *Ders.*: Starohrvatska crkva sv. Petra u Zavali 94–100; *Puljić*, Ivica: Stariji katolički sakralni objekti na području Popova. In: *Lučić*, Ivo (Hg.): Ravno, Popovo. Ravno 1997, 141–162, hier 147. Auch nach mehrmaligen Recherchen konnten die Gerichtsakten zu diesem Fall im Kantonsarchiv in Mostar nicht ausfindig gemacht werden. Eine Akte der Landesregierung von 1899 nennt die Signatur des Gerichtsprozess in Mostar als 3367/99. ABH, ZVS 6/438/1899.

693 Darüber für die 1950er Jahre: *Zovko*: Starohrvatska crkva sv. Petra u Zavali 116. Im Sommer 2012 unterhielt ich mich mit Dorfbewohnern von Zavala und dem benachbarten Orahov Do. Als ich nach der Ruine der Kirche des heiligen Petrus fragte, fragten sie skeptisch, warum mich das interessiere. Später meinten sie, die konfessionelle Zugehörigkeit der Kirchenruine sei ein ewiges und hoch sensibles Thema.

war die Entscheidung von 1899 ein klarer Erfolg, auf den sich hohe Geistliche in den Folgejahren gern bezogen.

Streit um religiöse Orte gab es natürlich auch mit dem habsburgischen Staat. Zur heftigsten Auseinandersetzung zwischen der orthodoxen Kirchenverwaltung und dem Staat entwickelte sich Ende des 19. Jahrhunderts der Streit um vermeintliches Kirchenland in der Altstadt von Trebinje. Orthodoxe waren zu dieser Zeit der Überzeugung, im Zentrum der Stadt habe bis Mitte des 18. Jahrhunderts ein orthodoxes Kloster mit einem Friedhof existiert, das möglicherweise sogar den Sitz des Bistums Travunia und/oder des lokalen serbischen Fürsten dargestellt hatte.[694] Nach 1878 tauchten daher auch in Trebinje Forderungen nach Rückgabe des Grundstückes auf. Dabei behaupteten orthodoxe Kirchenvertreter sogar, der osmanische Uhrturm (*sahat kula*) der Stadt wäre ursprünglich der Turm des Klosters gewesen. In diese Debatte mischte sich zu Beginn der 1880er Jahre das katholische bischöfliche Ordinariat in Dubrovnik, das bis 1890 die Diözese Trebinje verwaltete, und meldete historische Ansprüche an. Die Landesregierung prüfte die Forderungen, wies sie jedoch 1884 allesamt aus Mangel an Belegen ab.[695] Gerade Orthodoxe vergaßen ihre Ansprüche auf den vermeintlichen Klostergrund jedoch nie. Bis in die 1890er Jahre äußerten sie wiederholt die Hoffnung, dereinst an der Stelle eine Kapelle wiederzuerrichten.[696]

Im Jahre 1900 begann das österreichisch-ungarische Militär an der strittigen Stelle einen Kasernenneubau.[697] Der Konflikt brach damit erneut aus. Als in der Baugrube menschliche Überreste und mutmaßliche Grüfte zutage traten und über den Fall sogar die liberale böhmische Zeitung *Národní listy* berichtete,[698] schickte die Landesregierung einen Beamten zur Untersuchung nach Trebinje. Bischof Serafim, der Prota und die Gemeinde in Trebinje versuchten parallel, einen Baustopp zu erwirken; sie sandten Telegramme an die Regierung nach Sarajevo und Wien, fragten das Sarajevoer Landesmuseum um Rat und baten sogar den angesehenen Archimandriten und Historiker, Ilarion Ruvarac

694 Darüber auch bei: *Vrčević*: Red, običaji 61.

695 Bericht von Appels an GFM, 16.11.1900; ABH, ZMF PrBH 1489/1900.

696 In der Beschreibung der Visitationsreise des Metropoliten Serafim durch die Eparchie ein Jahr zuvor hatte der Prota von Trebinje noch erklärt, dass in Trebinje an der Stelle eines alten serbisch-orthodoxen Klosters jetzt Pulvertürme stünden. *S. L. P.* [*Sava Pješčić*]: Od Trebinje do Mostara. In: Istočnik 10/3 (1889), 155 f.

697 Das historische Zentrum von Trebinje am rechten Ufer der Trebišnjica stellte eine im frühen 18. Jahrhundert errichtete osmanische Festung dar. Serbokroatisch nannte man sie Ičesar/Ičisar, von osmanisch-türkisch Içhisar für ›innere Festung‹. Vgl. zur Festung Trebinje, ohne darin eine christliche Kirche zu erwähnen: *Kreševljakovic*, Hamdija: Stari hercegovački gradovi. In: Naše starine 2 (1954), 9–22, hier 15–17.

698 *A.*: Z Trebině v Hercegovině. In: Národní listy 312/40 (11.11.1900) sowie die Aktennotiz der LR dazu in: ABH, ZMF PrBH 1484/1900.

in Sremski Karlovci, um historische Argumente.[699] Auch musste sich der Prota von Trebinje vor seinen Priesterkollegen rechtfertigen, dass er nicht früher und erfolgreicher gegen den Kasernenbau eingeschritten war.[700] Bis auf mündliche Überlieferungen konnte die orthodoxe Seite dabei erneut keine Belege für eine frühere orthodoxe Kirche an der Stelle erbringen. Die Bezirksverwaltung identifizierte die in der Baugrube gefundenen Menschenknochen als »jüngeren Datums« und sah in den vermeintlichen Grüften natürliche Karstlöcher. Die Landesregierung erklärte, die Behauptungen der Orthodoxen entbehrten jeder Grundlage und seien »thatsächlich nichts Anderes als eine leere Behauptung und mutwillige Behelligung der Landesregierung.«[701] Die Regierung ließ das Militär weiterbauen. Ein vermeintlich religiöser Ort und ein paar Gräber hielten den Bau einer Kaserne nicht auf. Denn im östlichen Grenzraum zu Montenegro hatten zumeist militärstrategische Überlegungen Vorrang vor allen anderen. Sowohl Orthodoxe als auch Katholiken sahen den Ort jedoch als Beleg ihrer kulturellen Wurzeln im Herzen der Stadt, wofür Orthodoxe mit dem Uhrturm der Stadt sogar muslimisches Kulturerbe für sich reklamierten.

All diese Erfahrungen schärften das Bewusstsein, die eigenen kulturellen Artefakte gegenüber Andersgläubigen und dem Staat schützen zu müssen, besonders wenn unter dem Staat eine andersgläubige Macht verstanden wurde. Nachdem schon Ende der 1880er Jahre höhere Geistliche die Priester angewiesen hatten, auch an Kirchenruinen und Friedhöfen Gottesdienste zu feiern und diese konfessionell eindeutig zu besetzen,[702] bat Bischof Serafim 1901 die Pfarrer um konkrete Listen über Ruinen von Kirchen und Klöstern. Dabei sollten die Priester neben möglichst vielen Daten auch die Erzählungen in der Bevölkerung sammeln und sie nach Mostar senden.[703] Damit verwies Serafim auch auf Friedhöfe, um die es ebenso ab den 1890er Jahren vermehrt Konflikte gab.

Ursprünglich waren Friedhöfe nicht selten heilige Orte für Gläubige unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften gewesen. Besonders katholische und orthodoxe Christen beerdigten ihre Angehörigen nicht selten auf den gleichen Friedhöfen – in Dörfern ohne Kirchen, aber auch um Kirchenruinen mit un-

699 Prota Pravica an Konsistorium der Metropolie ZH, 1.12.1900; AHNKŽ, SPPUT 332/1900 k. 1900–1903; Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 10.11.1900; SPPUT 309/1900 k. 1900–1903; Prota Pravica an Archimandrit Ilarion Ruvarac, Trebinje o.D; ASANU, IZ 6882. Ilarion Ruvarac war Spezialist für die Herzegowina und gab 1901 eine Monographie über die herzegowinischen orthodoxen Bischöfe bis ins 18. Jahrhundert heraus. *Ruvarac*, Ilarion: O humskim episkopima i hercegovačkim mitropolitima do godine 1766. Mostar 1901.

700 Protokoll der Priestersitzung am 10.11.1900 im Kloster Duži; AHNKŽ, SPPUT 308/1900 k. 1900–1903.

701 Landeschef Appel an GFM, 16.11.1900; ABH, ZMF PrBH 1489/1900.

702 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 240.

703 Rundschreiben des Konsistoriums in Mostar unter Vorsitz von Bischof Serafim an alle PP, 2.1.1901. In: Istočnik 9/15 (1901), 194 f.

klarer konfessioneller Zuordnung. Diese Praxis war dadurch bedingt, dass bis weit in die österreichisch-ungarische Zeit hinein nicht ausschließlich Glaubensgemeinden sich als Besitzer von Friedhöfen betrachteten, sondern auch Familienverbände oder religiös gemischte Dorfgemeinschaften. Glaubensgemeinschaften, die lokal eine kleine Minderheit darstellten, besaßen oft keine eigenen Friedhöfe. Zudem fanden Beerdigungen gerade im ländlichen Raum häufig innerhalb von 24 Stunden nach dem Ableben und nicht selten ohne Priester statt. Im weitläufigen Bergland der Herzegowina waren die religiösen Experten der serbisch-orthodoxen Kirche erst ab dem 20. Jahrhundert in der Lage, den Übergangsritus der Beerdigung ihrer Gläubigen weitgehend flächendeckend zu monopolisieren. Dafür benötigte die religiöse Organisation gesetzte Normen, durchgesetzte Ämterhierarchien, geschulte und amtsbeflissene Priester und eine Gemeinschaft von Gläubigen, die an Beerdigungen durch Priester gewöhnt war und sie auch nachfragte. Diese Voraussetzungen waren Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Land noch nicht gegeben.

Im kleinen Zweihundert-Seelen-Dorf Kruševljani in den Bergen nördlich von Nevesinje entspann sich 1899 ein Konflikt um einen Friedhof, der bald die gesamte Herzegowina betraf. In der Gemeinde lebten mehrheitlich orthodoxe, einige muslimische und wenige katholische Familien.[704] Der Konflikt entzündete sich, als am 5. August 1899 Đuro Puljić, ein katholischer Bauer, verbreitete, dass am nächsten Tage der neue katholische Priester von Nevesinje, Don Marijan Kelava, eine Messe auf dem Grab von Đuros Vaters lesen werde. Die katholische Kirchgemeinde Nevesinje war nach jahrzehntelang vergeblichen Bemühungen erst im selben Jahr gegründet worden. Sie galt als bedeutungsvoller Brückenkopf der katholischen Kirche in der östlichen Herzegowina. Man besetzte die neue Gemeinde mit Marijan Kelava, einem jungen und studierten Geistlichen aus der Westherzegowina.[705] Das fragliche Grab des Katholiken lag jedoch mit anderen katholischen Gräbern auf einem Friedhof, auf dem es neben einigen mittelalterlichen *stećci*[706] vor allem Gräber von Ortho-

704 Nach der Volkszählung von 1895 lebten im Dorf Kruševljani 57 Muslime, 102 Orthodoxe und 30 Katholiken. Der Bezirksverwalter von Nevesinje gab 1899 ähnliche Konfessionsverhältnisse an. Volkszählung (1895); Bericht des BA Nevesinje an LR, 6.9.1899; ABH, ZVS 6/438/1900.

705 Planungen, eine katholische Gemeinde in Nevesinje zu gründen, gab es bereits seit 1870. *Nikić*, Andrija: Tajna smanjenja katolika s 1647 na 219 osoba. Reportaža iz Nevesinja. In: Svjetla Riječi (Nov. 1989).

706 *Stećci* (Sg. *stećak*) sind mittelalterliche Grabsteine aus dem 13.–16. Jahrhundert, die vor allem in der Herzegowina, in Bosnien und in angrenzenden Teilen von Montenegro und Dalmatien zu finden sind. Durch ihre besondere Form und Bildsprache und aufgrund des Faktes, dass sie beinahe ausschließlich in Bosnien und der Herzegowina zu finden sind, regten sie zahlreiche Deutungen an, wovon jene, es handle sich um Grabsteine der Bosnischen Kirche und/oder der Bogumilen sich ab Ende des 19. Jahrhunderts weit verbreitete und fortgeschrieben wurde. Heute ist man mehrheitlich der Ansicht, *stećci* stellten Grabsteine lokaler

doxen gab. Außerdem hatte die serbisch-orthodoxe Gemeinde wenige Jahre zuvor eine kleine Kapelle auf dem Friedhof errichtet. Die Orthodoxen betrachteten den Friedhof als ihr Eigentum. Als nun am Morgen des 6. August der katholische Priester von Nevesinje in das Dorf und auf den Friedhof kam, hatten sich dort bereits an die 30 Orthodoxe versammelt. Mit der Vehemenz erfahrener Gebirgshirten stellten sie sofort klar, dass auf *ihrem* Friedhof kein katholischer Priester eine katholische Messe feiern würde. Kelava schickte sofort nach der Gendarmerie und wich für die Messe in das örtliche staatliche Forsthaus aus.[707] Schon am nächsten Tag gelangte der Lokalkonflikt in die Bezirksstadt, wo sich orthodoxe Dorfälteste (*knezovi*) und Gemeindevorsitzende als auch der katholische Priester beschwerten. Die Orthodoxen verlangten vom dortigen Bezirksvorsteher Johann Rauch, katholische Messen auf *ihrem* Kirchhof amtlich zu verbieten. Der katholische Priester bat, die Messe zu genehmigen und polizeilich zu sichern, um, wie der Bezirksvorsteher ihn zitierte, »den Katholiken eine Satisfaction zu geben«.[708] Der Bezirksvorsteher von Nevesinje erließ hierauf ein Moratorium und ging daran, den Fall zu untersuchen. In seinem Bericht erklärte er später, dass seit »Menschengedenken die Katholiken und Serben den Friedhof gemeinschaftlich«[709] betreiben würden und keiner je besonders auf die Konfession der Verstorbenen geachtet hätte. Neben Gottesdiensten von Orthodoxen hätten immer wieder auch solche von Katholiken auf dem Friedhof stattgefunden – letztmalig vor sechs Jahren, ohne Einwände von Orthodoxen. Der Beamte Rauch erklärte:

> Diese gegenseitige Toleranz hatte hauptsächlich ihren Grund darin, daß Kruševljaner durch ihre Seelsorger gänzlich vernachlässigt waren und sich um Religion überhaupt sehr wenig gekümmert haben.[710]

Die konfessionelle Mischung des Friedhofes und die praktische interreligiöse Toleranz sah der Beamte in der schwachen priesterlichen Seelsorge begründet. In einer Zeit moderner staatlicher und kirchlicher Verwaltung müsse damit jedoch Schluss sein. Im Sinne des öffentlichen Friedens, aber auch, wie er vorschob, aus »sanitären Gründen« sollte der alte Friedhof aufgegeben werden und zwei neue separierte Kirchhöfe ausgewiesen werden. Der Konflikt war damit natürlich nicht zu Ende. Dafür hatten Gräber und Friedhöfe eine zu große

Eliten dar, die zumeist orthodox, aber auch katholisch und muslimisch waren. In ländlichen Regionen der Herzegowina bezeichnete man die Steine Ende des 19. Jahrhunderts meist als griechische Grabsteine. Vgl. dazu etwa *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 503.

707 Insgesamt zum Fall: Berichte und Aktennotizen sowie Korrespondenzen zwischen dem BA Nevesinje, der KV Mostar, der LR, dem GFM und dem PP Nevesinje, Sept. 1899–März 1901; ABH, ZVS 6/438/1900.

708 BA Nevesinje, Bezirksvorsteher Rauch, an LR, 6.9.1899; ebd.

709 Ebd.

710 Ebd.

Bedeutung. Den Orthodoxen hatte der Bezirksvorsteher erlaubt, auf ihren Gräbern Gras zu mähen und dieses zu verkaufen, nicht jedoch auf den katholischen Gräbern. Den Katholiken verwehrte er dieses Recht, da es sich im Grunde eben doch um einen orthodoxen Friedhof handelte. Da Friedhöfe häufig eines der wenigen Besitztümer der Kultusgemeinden darstellten, war die Heumahd darauf eine wichtige Einnahme und ein Symbol der autonomen Verwaltung des Kirchenbesitzes. Spätestens die Bestimmungen zur Heumahd konnte die Verwaltung hingegen rechtlich nicht mehr nachvollziehbar begründen.[711] Das orthodoxe Protopresbyterat von Nevesinje protestierte gegen die Entscheidung der Bezirksverwaltung. Die Schließung des Friedhofes und die Zuweisung eines neuen erkannte man an, nicht jedoch, dass den Orthodoxen die Nutzungsrechte auf dem alten Friedhof beschränkt wurden.[712] Obwohl das Eigentum der Gemeinde am Friedhof grundbuchlich verbürgt war, versuchte das Protopresbyterat erneut, mit allen historischen, moralischen und zivilrechtlichen Argumenten die Entscheidung rückgängig zu machen: Jahrhundertelang hätten die Orthodoxe um diesen Friedhof mit ihrem Blute gekämpft, ein Dorfbewohner sogar sein Leben dafür gegeben; sie hätten ein *ferman*, einen Erlass der osmanischen Verwaltung, dafür erstritten und dennoch den Friedhof nach den Wirren der Aufstände in den 1860er Jahren erneut von einem Imam gekauft. Für all diese Fakten führte der orthodoxe Erzpriester jede Menge Zeugen des Dorfes und der Umgebung an – ihren Namen nach viele Muslime, Orthodoxe und Katholiken. Angesichts der zahlreichen jahrhundertealten orthodoxen Grabsteine und der mittelalterlichen *stećci* seien die zehn bis zwölf katholischen Gräber unerheblich. Sie seien erst nach 1875 entstanden, als in den Aufständen viele Orthodoxe aus der Gegend flüchteten. Weiter erklärte der orthodoxe Geistliche zur Entkräftung der katholischen Ansprüche:

> dass auf dem strittigen [Friedhof] niemals ein Ritual [obred] nach katholischen Religionsvorschriften abgehalten wurde, weil die Beerdigungen einfach und ohne Teilnahme irgendeines katholischen Priesters waren[713].

Er verschwieg dabei, dass mit Sicherheit auch viele orthodoxe Beerdigungen ohne einen Priester stattgefunden hatten. Erst 1895 hatte Metropolit Serafim die Geistlichen und das Volk energisch darauf hingewiesen, der weitverbrei-

711 Die LR warf dem Bezirksvorsteher von Nevesinje, Johann Rauch, ein Jahr später taktloses Vorgehen in der Friedhofsfrage von Kruševljani vor und versetzte ihn. »Er hat dort vieles geleistet, aber manches verhaut, durch Mangel an Entgegenkommen und Concilianz, so die Friedhofsgeschichte in Kruševljani, wo er Serafim ganz unnöthigerweise vor den Kopf - gestossen hat, ohne durch seine eigenen Anordnungen die Sache befriedigend zu regeln.« Ziviladlatus Benko an GFM Kállay, 7.5.1901; ABH, ZMF PrReg 98/1901.

712 PP Nevesinje im Namen der Kirchgemeinde Kruševljani an KB Mostar, o.D; ABH, ZVS 6/438/1900.

713 Ebd.

tete Brauch, verstorbene Angehörige innerhalb von 24 Stunden nach dem Tod und ohne priesterliche Totenmesse zu beerdigen, entspreche weder den »christlichen, noch menschlichen Regeln«. Explizit verbot er diese allgemeine Praxis.[714] Sowohl für Katholiken als auch für Orthodoxe waren Beerdigungen durch einen Priester keineswegs zwingend notwendig. Angehörige und Freunde feierten Beerdigungen oft ohne Geistliche. Bei den Totenfeiern, die in bestimmten Zeitabständen nach dem Tode begangen wurden, waren fast nie Priester anwesend.[715] Für verstreut siedelnde Katholiken in der östlichen Herzegowina muss der Anblick eines eigenen Priesters bis in die 1890er Jahre noch deutlich seltener gewesen sein als für Orthodoxe.[716] Ein Totenritual unter Leitung eines Geistlichen war daher etwas Besonderes. Grundsätzlich sahen Orthodoxe nichts Ungewöhnliches darin, wenn Katholiken ihre Angehörigen auf dem vorwiegend orthodoxen Friedhof beerdigten. Das Vorhaben eines katholischen Priesters, dort Messe zu halten, verstanden sie jedoch als den Versuch einer symbolischen feindlichen Übernahme ihres eigenen sakralen Ortes. Der aus der Westherzegowina stammende neue katholische Priester von Nevesinje erregte mit seinem Habitus – seiner Kleidung, seiner Sprache und seinem Selbstverständnis – unter den Orthodoxen des Dorfes deutliches Aufsehen und rief Angst und Wut hervor.

Mit seiner Forderung, den Orthodoxen alle Eigentumsrechte auf dem Friedhof zu gewähren, verband der Prota von Nevesinje auch jene, den Katholiken darauf jegliche Nutzungsrechte vorzuenthalten. Er argumentierte mit der öffentlichen Ruhe und Ordnung, auch weil er wusste, wie hoch die habsburgische Verwaltung dieses Gut schätzte. Er meinte, dass selbst die geringste Nutzung des Friedhofes durch Katholiken zu »Zwist, Unfrieden und Streit« führe, vor allem, wenn man den Alkoholkonsum dabei bedenke und, dass »sich niemand leichter streitet als ein Bauer beim Trinken.«[717] Er verwies zudem auf den Rechtstreit

714 Rundschreiben des Metropoliten an die gesamte Geistlichkeit und das Volk, 4.2.1895; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1895] k. 1884–1924.

715 Religiöse Totenfeiern beging man teils auf den Gräbern der Angehörigen und Freunde, teils in den Häusern der Familien jeweils am Tag der Beerdigung, drei oder sieben Tage (*trećina/sedmina*), vierzig (*četrdesetina*) Tage nach dem Tod sowie nach einem halben (*polugodišnjica*) und einem ganzen Jahr (*godišnjica*). Die größte Totenfeier nach der Beerdigung, die *sedmina*, fand im Haus des Verstorbenen statt. Sie musste nicht sieben Tage nach der Beerdigung, sondern konnte auch schon am selben Tag stattfinden. *Lilek*, Emilian: Vjerske starine iz BiH 150–153; *Trešnjić*, Josip C.: Sedmine. In: GZMBH 13 (1901), 149 f.; *Erdeljanović*: Kuči, Bratonožići, Piperi 285; *Bandić*: Carstvo zemaljsko 70–77; *Zečević*, Slobodan: Kult mrtvih kod Srba. Beograd 1982.

716 Über die große Totenfeier, die *sedmina*, schreibt Josip Trešnjić 1901: »In S. Filip-Jakov, Biograd, Kašteli [in Norddalmatien] und noch anderen Orten rufen sie nicht den katholischen Priester [für die *sedmina*] oder besser gesagt werden *sedmine* ohne Priester durchgeführt. Ich würde sogar sagen, dass daran nicht das Volk sondern in gewisser Weise der Priester selbst schuld ist, den man früher rief, aber der nie kam.« *Trešnjić*: Sedmine 150.

717 PP Nevesinje im Namen der Kirchgemeinde Kruševljani an KB Mostar, o.D; ABH, ZVS 6/438/1900.

der orthodoxen und katholischen Kirche um die Kirchenruine in Zavala und empfahl den Katholiken implizit auch eine Klage in der Sache von Kruševljani.

Auch in zahlreichen anderen Dörfern der Herzegowina gab es Friedhöfe, die Katholiken und Orthodoxe gemeinsam nutzten. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts rief dies kaum Konflikte hervor.[718] Nach einer Sitzung des Konsistoriums, dem höchsten Organ der Metropolie, reagierte Bischof Serafim noch im Jahre 1900 auf den Konflikt in Kruševljani, indem er alle Pfarrgeistliche in einem Rundschreiben anwies, »von nun an nicht mehr zuzulassen, irgendjemanden von den Andersgläubigen auf einem orthodoxen serbischen Friedhof beerdigen zu lassen.«[719] Auslöser des lokalen Konflikts um den Friedhof in Kruševljani war ein katholischer Priester, der ein heiliges Ritual an einem Ort abhalten wollte, den Orthodoxe als eigenen sakralen Raum betrachteten. Die Ursachen des Konflikts lagen dabei sicher im Gefühl, als Glaubensgemeinschaft bedroht zu sein. Diese Angst nutzten religiöse Experten innerhalb der Strukturen der religiösen Organisation, um an dem Fall zu belegen, wie effektiv sie die Glaubensgemeinschaft nach außen und innen vertraten. Das Eingreifen der Lokalverwaltung verursachte nicht den Konflikt, aber es zog ihn in die Länge und weitete ihn auf die Region aus. Die Bezirksverwaltung sah sich aufgrund ihres Regelungsanspruches und der Angst vor lokaler Unruhe verpflichtet, in solchen lokalen religiösen Konflikten zu intervenieren. Da sie den Auslöser des Konflikts in der Uneindeutigkeit ausmachte, versuchte sie Eindeutigkeit herzustellen. Dem eifrigen Lokalbeamten schienen die widerstreitenden Forderungen von Katholiken und Orthodoxen nur durch die ordnende Hand seines kulturell höher stehenden Staates lösbar und zwar, indem er den gordischen Knoten ›rückständiger‹ Uneindeutigkeit zerschlug.

Der Erlass von Bischof Serafim, Nicht-Orthodoxen in jedem Falle eine Beerdigung auf orthodoxen Friedhöfen zu verweigern, sollte nicht nur den heiligen Raum des Friedhofes stärker einer Glaubensgemeinschaft zuordnen, sondern auch den inhaltlichen und praktischen Umgang mit dem Tod standardisieren – beides Strategien einer Konfessionalisierung. Auf der anderen Seite arbeitet Tobias Dietrich in seiner Untersuchung konfessionell vielfältiger Dörfer im Westeuropa des 19. Jahrhunderts heraus, der Tod habe oftmals konfessionelle Grenzen nivelliert.[720] In Kruševljani wurden nach einem kleinen Friedhofskonflikt jedoch sowohl räumliche und inhaltliche Konfessionsgrenzen als auch

718 *Mićević*: Život i običaji 210.

719 Konsistorium der Metropolie, Bischof Serafim, an die gesamte Pfarrgeistlichkeit, 15.9.1900; AHNKŽ, SPPUT 319/1900 k. 1900–1903. Im Original: »da u naprijed više nikoga od inovjeraca ne dopušte sahranjivati u pravoslavno srpsko groblje.« Der Prota von Trebinje leitete das Rundschreiben im November 1900 explizit an die Gemeinde in Lastva weiter, wo ihm offensichtlich ähnliche Fälle bekannt waren. Ebd.

720 *Dietrich*: Konfession im Dorf 283.

Grenzen zwischen Experten und Nicht-Experten neu gesetzt und durchgesetzt. So nivellierte der Tod zwar manche konfessionelle Grenze im Alltag, im Prozess der Setzung und Durchsetzung konfessioneller Grenzen war er jedoch ein häufiges Thema der Abgrenzung. In diesem Prozess nahm auch die Zahl der Friedhöfe zu, da durch die konfessionelle Ausdifferenzierung auch die Zahl religiöser Orte zunehmen musste.[721]

Die Auseinandersetzungen um religiöse Orte der 1880er bis 1900er Jahren zeigen die in dieser Zeit ablaufende forcierte Abgrenzung der Glaubensgemeinschaften nach innen und außen, die von den religiösen Experten und Organisationen betrieben und vom Staat unterstützt wurde. Ein zentrales Thema der Aushandlungen zwischen den Glaubensgemeinschaften und dem Staat waren dabei religiöse Orte, die eindeutig zugeordnet, kollektiv vereinnahmt und stärker auf die kultische Verehrung innerhalb des strukturierten Glaubenssystems auszurichten waren. Streit um die Zuordnung religiöser Orte hatte es mehrfach auch in vorangegangenen Zeiten gegeben. Die Quantität der Konflikte und die Qualität ihrer Ziele stellten hingegen ein neues Bündel von Phänomenen dar, womit die 1880er bis 1900er Jahre als eine Zeit beschleunigter Konfessionalisierung klar hervortreten. Dem habsburgischen Staat war in diesem Prozess klar daran gelegen, nicht nur seine Beziehungen zu den Glaubensgemeinschaften als staatlich kontrollierte soziale Ordnungssysteme zu regeln. Das Primat staatlicher Politik durchsetzend, sah es die habsburgische Regierung auch als ihre Aufgabe an, die Beziehungen zwischen den Glaubensgemeinschaften zu ordnen. Damit geriet die Landesregierung in die Rolle einer Konfliktpartei. Für alle Beteiligten offensichtlich, stellte sie dabei ihre eigenen Interessen über die einer neutralen Rechtsprechung – wie beispielsweise der Bau einer Kaserne in Trebinje oder die Sicherung von Ruhe und Ordnung in einem kleinen Bergdorf.

Interreligiöses Miteinander und Nebeneinander gestaltete sich einfacher und war situativer und pragmatischer ausgeprägt, je schwächer die religiösen Organisationen der Glaubensgemeinschaften institutionell verfasst waren. Zum einen gelangten Konflikte zwischen lokalen Glaubensgemeinschaften seltener auf die regionale oder gar staatliche Ebene, wo sie von vielen weitgehend unbeteiligten symbolisch und politisch aufgeladen werden konnten. Zum anderen wurde die Gruppe der religiös Anderen individueller und konkreter wahrgenommen, was sie weniger bedrohlich machte. Je weniger hinter dem Handeln der religiös anderen Seite die Pläne des Papstes, eines Bischofs oder einer Regierung gesehen wurden, also eines überregionalen institutionellen Akteurs, desto einfacher war der Umgang damit. Die staatlichen und kirchenadministrativen Verregelungen interkonfessionellen Kontakts erzeugten selbst keine Konflikte, sie gaben jedoch bestehenden oder entstehenden Konflikten einen anderen Ver-

721 Auch Ethnologen sprachen um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts davon, dass es »früher« viel weniger Friedhöfe gegeben habe. *Đurić-Kozić*: Šuma, Površ i Zupci 495.

lauf. In übliche lokale Konflikte mischten sich im Prozess der Konfessionalisierung dann auch regionale Akteure, die die Interessen der einzelnen Gemeinden vertraten. Daraus folgte auch, dass Konflikte auf eine Region oder das gesamte Land ausgeweitet wurden. Damit im Zusammenhang stand häufig auch die Imagination einer weitreichenden Strategie der jeweiligen Gegenseite, dem ein eigener Plan entgegenzustellen war. Viele Orthodoxe fühlten sich durch die für sie undurchsichtigen Regeln des modernen habsburgischen Verwaltungsstaates bedroht, dem sie befeuert von religiösen und nationalen Eliten eine generell prokroatische wie auch prokatholische und nicht ganz zu Unrecht eine antiorthodoxe wie auch antiserbische Haltung unterstellten.

Verbesserte Bildung von Experten und Nicht-Experten, stärkere Institutionalisierung und Ausbildung von wirkungsvollen hierarchischen Strukturen innerhalb der religiösen Organisation wirkten ab Ende der 1880er Jahre darauf hin, religiösen Standard zu formen und zu klären, das Spektrum der Vorstellungen über den Standard zu mindern und ihn effektiver durchzusetzen. Dies war eine indirekte Folge der forcierten Gliederung Bosnien-Herzegowinas in religiöse Gemeinschaften, die Österreich-Ungarn seit Beginn der Okkupation betrieb. Dazu gehörte der staatlich geförderte Aufbau von vergleichbaren und kontrollierbaren Strukturen religiöser Organisationen. Der sich hieraus ergebende religiöse Wandel betraf besonders die Orte religiöser Handlungen sowie zwischenmenschliche Bindungen wie Ehen und Patenschaften. Als Folge davon veränderten sich die religiösen Kollektive. Der Grad der religiösen Mischung von Gläubigen, die an einem religiösen Ritus teilnahmen, sank dadurch. Viel schwächer hingegen wandelten sich die immanenten und transzendenten Bezüge religiöser Handlungen und Vorstellungen. Der Inhalt folgte der sich wandelnden Form nur bedingt und sehr langsam. Dabei beinhaltete nicht nur der moderne Drang zur Schaffung und Durchsetzung eines Standards das Konzept von Reinheit, sondern war grundsätzlich verbunden mit dem allumfassenden Anspruch eines Glaubenssystems auf Wahrheit. Hierdurch versuchte jeweils jene Gruppe, die sich für die Verwaltung religiöser Güter berufen und verantwortlich fühlte, bestimmte ›fremde und falsche‹ Versatzstücke religiöser Vorstellungen und Handlungen zu exkludieren.

Schlussbetrachtungen

Interreligiöse Kommunikation und Interaktion, Wahrnehmungen und Erfahrungen sind in einer religiös vielfältigen Region unzureichend analysiert, zieht man hierfür lediglich überlieferte Konflikte heran. An dieser Stelle wirkt das Quellenproblem am stärksten, da gerade kirchliche Quellen häufig einen negativen Charakter besitzen: Sie berichten zumeist von Konflikten und Normverstößen und schweigen fast vollständig zu positiv bewerteten und konfliktarmen

Verhältnissen, erst recht von solchen im interreligiösen Bereich.[722] Konflikte und die Suche nach ihrer Lösung waren meist die einzigen Gründe für die Aufzeichnung von lokalen Geschehnissen, gerade im ländlichen Raum. Angesichts der zugänglichen staatlichen und kirchlichen Quellen zu religiösem Leben besteht daher zumeist die Gefahr, vorrangig eine Konfliktgeschichte zu schreiben und konfliktarmes oder einträgliches Miteinander zwischen unterschiedlichen Gläubigen auszublenden. Einträchtiges Miteinander beschrieben höchstens Ethnographen und Reisende, aber auch nur, wenn es in ihre Deutung der Verhältnisse passte. Tauchen in den Konfliktüberlieferungen Beschreibungen eines einvernehmlichen Zusammenlebens vor dem Konfliktfall auf, erscheinen sie oft als rhetorisches Mittel zur Konfliktüberhöhung. Gemeinsam mit ethnographischem Material geben sie jedoch Hinweise auf die Strukturen konfliktarmen religiös vielfältigen Zusammenlebens.

Das soziale Leben von unterschiedlichen Gläubigen bot reichlich Konfliktstoff. In einer multikonfessionellen Region wie der Herzegowina stellte Religion einen Katalysator und einen Austragungsort für soziale Konflikte dar. Die wenigsten Konflikte zwischen verschiedenen Gläubigen waren in ihrer Ursache religiös. Dabei gewannen profane Auseinandersetzungen im interreligiösen Raum schneller an Intensität und Reichweite, da jeweils Ängste und Erfahrungen kollektiven Bedrohtseins reaktiviert werden konnten. Die Fälle von Beleidigungen zeigen, dass die diskursive Entweihung von heiligen Topoi des ›Anderen‹ eine treffsichere Waffe im Konflikt zwischen unterschiedlichen Gläubigen war. Die Auseinandersetzungen entgleisten dann zumeist recht schnell. Der Fakt, dass Religionen als umfassende soziale Deutungssysteme mit Normen und Werten für beinahe alle Lebensbereiche theoretisch schnell aneinandergeraten konnten, spielte in der Herzegowina kaum eine Rolle. Hier stritt sich kaum jemand über den Wahrheitsanspruch von Heirats- und Fastennormen, Feiertagen oder Bräuchen. Die Normen und Werte ähnelten sich stark und galten dennoch als diskursiver Marker der eigenen Gemeinschaft. Selbst die Konflikte um religiöse Orte wirken in ihrer Austragung recht profan, man zielte vor allem auf symbolische Raummarkierung. Wie im Falle von sich anbahnenden Mischehen oder Konversionen von Frauen der eigenen Gruppe, ging es nach den Regeln des Nullsummenspiels vor allem darum zu verhindern, dass die andere Religionsgemeinschaft einen symbolischen Gewinn verzeichnen konnte.

Religiöse Experten polarisierten zumeist in bereits bestehenden interreligiösen Konflikten. Das heißt nicht, dass Konflikte nur entstanden, wenn religiöse Experten involviert waren, noch heizte ihre Beteiligung jeden Konflikt an. Die Experten des religiösen Feldes verstanden sich als Hirten, Lehrer, Richter und Verwalter der Gemeinschaft und zeichneten sich damit auch verantwortlich für die Außengrenzen ihres sozialen Feldes. Zudem sahen Gläubige gerade die Ex-

722 *Džaja*: Katolici u Bosni 166.

perten der anderen Glaubensgemeinschaften als Vertreter von deren Religionssystemen, viel stärker als dies zumeist Orthodoxe von ihren eigenen Priestern taten. Der Blick orthodoxer Gläubiger auf Imame, Hodžas, katholische Priester und Franziskanermönche war dabei ganz klar einer von außen, obwohl sie selbst von ihnen mitunter Heilsgüter bezogen. Somit spielte die seit den 1880er Jahren sich zunehmend professionalisierende Kirchenorganisation mit horizontal besser vernetzten Geistlichen und vertikal verstärkten Abhängigkeiten eine entscheidende Rolle für das interreligiöse Zusammenleben. Eine besser funktionierende Kirchenverwaltung vergrößerte auch die Unterschiede zu Muslimen und Katholiken, die ihrerseits ähnliche Prozesse durchliefen.[723] Dadurch wurden lokale interreligiöse Konflikte von einer ›verbesserten‹ Religionsverwaltung oftmals regionalisiert: Wo früher Bauern mit ihren Dorfpfarrern und Imamen aufeinandertrafen und Konflikte ›bearbeiteten‹, beschäftigte sich nun die kirchliche und staatliche Regionalverwaltung mit den Auseinandersetzungen, reichte die Fälle nicht selten an die Justiz oder gar das imperiale Zentrum in Wien zur Entscheidung weiter. Diesen Prozess der Regionalisierung von Konflikten begleitete auch deren Politisierung und Medialisierung. In der Wahrnehmung der Bevölkerung wurden die komplexen Entscheidungswege dabei zumeist auf eine einfache Erklärung reduziert – dass etwa hinter den allermeisten Entscheidungen letztlich ein Masterplan der jeweiligen religiösen Oberhäupter und der sie stützenden Mächte stand.

Ein wichtiger Faktor für interreligiöse Beziehungen war auch die neue Verwaltung der Habsburger. Gerade Muslime und Orthodoxe misstrauten der österreichisch-ungarischen Bürokratie von Beginn an und gingen sofort nach der Okkupation in Habachtstellung. Da die modernisierte habsburgische Verwaltung viel mehr soziale Bereiche zu regeln beanspruchte, als es die osmanische getan hatte, traten gerade in den ersten Jahrzehnten der neuen staatlichen Ordnung zahlreiche Ambivalenzen auf. Dennoch schuf die Verwaltung gerade unter der Landbevölkerung ab der Jahrhundertwende auch Vertrauen, da sie deutlich berechenbarer auftrat, als es die osmanische gewesen war. Kommunikation, Interaktionen und die gegenseitigen Wahrnehmungen waren zwischen den Glaubensgemeinschaften strukturiert von stets präsenten und sich wandelnden bipolaren Handlungsoptionen und Gegebenheiten – von Abgrenzungen und Offenheit, von Unterschieden und Gemeinsamkeiten, von Misstrauen und Vertrauensverhältnissen. Interreligiöses Nebeneinander und Miteinander, ob von Individuen oder Gruppen, war jedoch ungleich stärker personell und situativ bedingt als zwischen Koreligiösen. Interaktionen waren fragil und leicht zu skandalisieren. Religiös vielfältiges Miteinander verfügte über eine Vielzahl

723 So betonte etwa Dušan Bandić, dass die religionssoziologischen Unterschiede zwischen Muslimen, Katholiken und Orthodoxen auf dem Balkan umso geringer waren, je schwächer ihre religiösen Organisationsstrukturen ausgebildet waren. *Bandić*: Carstvo zemaljsko 60.

von mobilisierbaren Emotionen, die auf negativen kollektiven Erfahrungen und Ängsten basierten. Gegenüber der staatlichen und der eigenen religiösen Verwaltung wurde die vermeintliche eigene kollektive Benachteiligung oder Bedrohung häufig als Argument benutzt.

3. Religiöse Organisation und religiöse Experten

3.1 Der Bischof und die Eparchialverwaltung – regionale religiöse Organisation

Die Habsburger Führungselite wollte Bosnien möglichst zügig integrieren – gerade nach dem unerwartet schwierigen Okkupationsfeldzug im Spätsommer 1878. Noch während der Kampfhandlungen begann Wien mit Konstantinopel über die konkrete Umsetzung und Ausgestaltung des Vertrages von Berlin zu verhandeln. Offen waren zahlreiche Fragen der Umsetzung der Souveränitätsrechte in Bosnien, die militärische und zivile Verwaltung im Sandžak von Novi Pazar und in Bosnien sowie damit verbundene Zoll- und Wirtschaftsfragen. Nach monatelangen Beratungen schlossen Österreich-Ungarn und das Osmanische Reich im April 1879 die Konvention von Konstantinopel, wonach die Souveränität des Sultans über Bosnien-Herzegowina bei gleichzeitiger habsburgischer Verwaltung geregelt wurde. Allen Landesbewohnern sicherte der Vertrag die volle Glaubensfreiheit zu, wobei vor allem Muslimen besondere Beziehungen mit der geistlichen Führung in Konstantinopel zugestanden wurden. Man erlaubte ihnen, den Sultan in öffentlichen Gebeten zu erwähnen und an Feiertagen auf Moscheen osmanische Flaggen zu hissen.[1] Bis zum Jahre 1908 war das Abkommen von Konstantinopel eine Art Grundgesetz der habsburgischen Verwaltung im Lande, auf die sich insbesondere muslimische und orthodoxe Eliten in der Folgezeit immer wieder in Abgrenzung zur Wiener Politik beriefen.

Die Anfänge habsburgischer Religionspolitik

Der völkerrechtliche Status Bosnien-Herzegowinas nach dem Berliner Kongress stellte ein politisches Novum dar: Erstmals war eine europäische Großmacht von den übrigen dazu legitimiert, das Gebiet einer anderen Großmacht zu verwal-

1 Convention v. 21.4.1879. Vgl. dazu *Novotny*, Alexander: Österreich-Ungarn und die Türkei zur Zeit des Berliner Kongresses bis zum Abschluß der Konvention vom 21. April 1879. In: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 10 (1957), 341–356; *Imamović*: Pravni položaj 16–20; *Vrankić*: Religion und Politik 25; *Hadžibegović*, Iljas/*Imamović*, Mustafa: Bosna i Hercegovina u vrijeme austrougarske vladavine (1878–1918). In: Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena 223–297, hier 229 f.

ten, ohne dass deren Souveränität über dieses Gebiet davon betroffen sein sollte. Durch die gesellschaftspolitische Schlüsselstellung der religiösen Organisationen für den imperialen Staat, stellte es für die neue Verwaltung eine der kompliziertesten Fragen dar, welchen Institutionen die drei großen Religionsorganisationen des Landes unterstellt sein sollten, wie sie aufgebaut und wer ihre Führer einsetzen sollte.

Zentral war die Frage der staatlichen Kontrolle der Religionsorganisationen. Besonders folgenreich und sensibel erschien dabei die kirchenrechtliche Anbindung der drei serbisch-orthodoxen Eparchien, von Dabar-Bosna, Zvornik-Tuzla und Zahumlje-Herzegowina, da im Gegensatz zu Katholiken und Muslimen potentiell mehrere religiöse Zentren in Frage kamen. Um die Frage nicht grundsätzlich zu diskutieren und die serbisch-orthodoxen Gemeinschaften vom Einfluss aus Serbien abzuschirmen, wollte Wien die Frage schnellstmöglich lösen. Eine Autonomie der drei bosnischen Eparchien stand nie zur Debatte: Aus politischen Erwägungen gegenüber dem Osmanischen Reich, aber auch aus kirchen- und völkerrechtlichen Gründen war sie kaum gangbar. Auch hätte das Patriarchat in Konstantinopel ein solches Vorgehen als ersten Schritt in Richtung Autokephalie gedeutet und mit allen Mitteln zu verhindern gesucht.[2] So blieben zwei Varianten für die kirchenrechtliche Stellung der Eparchien: ihre Unterstellung unter das Serbisch-Orthodoxe Patriarchat im ungarischen Sremski Karlovci/Karlowitz oder die Beibehaltung und Neuordnung ihrer Bindungen zum Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel.

Als erstes warfen orthodoxe Geistliche selbst die Frage auf. Kaum dass die habsburgischen Truppen Sarajevo erreicht hatten, forderten sowohl der Bischof von Sarajevo, Antim, als auch der Serbisch-Orthodoxe Patriarch in Sremski Karlovci, Prokopije, die kirchenrechtliche Unterstellung der orthodoxen Eparchien

2 Das Ökumenische Patriarchat hatte seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts herbe Verluste an kirchlichen Gebieten hinnehmen müssen. So erklärte Serbien 1831/1832 seine kirchliche Autonomie und 1879 seine Autokephalie, die das Patriarchat jeweils anerkannte. 1833 löste sich die Kirche von Hellas als autokephal, was Konstantinopel 1850 anerkannte. Zudem hatte die Metropolie in Sremski Karlovci 1848 den Status eines autokephalen Patriarchats erlangt. Da daraus nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich ein staatskirchenrechtliches Problem erwuchs, erhielten die orthodoxen serbischen, rumänischen und ukrainischen Diözesen Cisleithaniens 1873 unter der Metropolie von Czernowitz ihrerseits die Autokephalie. Auch in den rumänischen Donaufürstentümern strebte man nach kirchlicher Unabhängigkeit, die 1885 anerkannt wurde. Für die bulgarische Kirche existierte ab 1870 eine begrenzte Autonomie im Rahmen eines sogenannten Exarchats, die Autokephalie der Bulgarischen Orthodoxen Kirche erkannte das Patriarchat jedoch erst 1945 an. Vgl. u. a. *Pfeilschifter*: Die Balkanfrage 78–81; *Bryner*: Die Ostkirchen; *Felmy*, Karl Christian: Die geistliche und kirchliche Erneuerung der orthodoxen Welt. (1870–1914): Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Erlangen 2003, 241–249, hier 241; *Radić*, Radmila: Život u vremenima. Gavrilo Dožić: 1881–1950. Beograd 2006, 21 f.

des Landes unter eben jenes Patriarchat in Südungarn.[3] Bis Dezember 1878 verband Bischof Antim in Sarajevo damit wiederholt Gehaltsforderungen an das Königreich Ungarn. Auch der in der orthodoxen Bevölkerung hochgeachtete Archimandrit von Sarajevo, Sava Kosanović, sowie Nikodim Milas, der Bischof von Zadar/Zara, unterstützten im September 1878 diese Forderung. Serbisch-orthodoxen Geistlichen war die momentane Unerreichbarkeit des Ziels einer geeinten serbisch-orthodoxen Kirchenhierarchie bewusst, sie versuchten jedoch mit der Forderung zumindestens religiöse Einheit und politische Stärke innerhalb Habsburgs zu verwirklichen. Da die Unterstellung der orthodoxen Eparchien eine politische Angliederung Bosniens an das Königreich Ungarn bedeutet und damit sowohl die osmanische Souveränität als auch die habsburgische dualistische Ordnung in Frage gestellt hätte, verwarf Wien den Vorschlag bald.[4] Auch war dafür kirchenrechtlich ohnehin die Zustimmung des ökumenischen Patriarchen nötig, der bereits mit kirchlichen Strafen für potentiell abtrünnige bosnische Bischöfe drohte. Die Zustellung seiner Briefe verhinderte Österreich-Ungarn jedoch.[5] Im März 1879 war der wechselhaft taktierende Sava Kosanović lavierten in dieser Zeit bereits gegen eine Anbindung der bosnischen Eparchien an das Patriarchat in Sremski Karlovci.[6] Wie Kosanović lavierten in dieser Zeit

3 *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 53 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 15–17; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 539; *Vukšić*: Međusobni odnosi 74.

4 *Imamović*, Mustafa: Pravni položaj i unutrašnjo-politički razvitak Bosne i Hercegovine od 1878. do 1914. Sarajevo 1976, 85; *Vukšić*: Međusobni odnosi 74–76.

Aus denselben Gründen wie Habsburg, aber mit anderen Zielen war auch die mediale Öffentlichkeit in Serbien gegen eine Unterstellung der bosnisch-herzegowinischen Eparchien unter das Patriarchat von Sremski Karlovci. Das Fürstentum Serbien strebte zudem seit seiner auf dem Berliner Kongress anerkannten Unabhängigkeit nach Autokephalie der Serbisch-Orthodoxen Kirche im Lande. *Madžar*: Pokret Srba BiH 23 f.

5 Der ökumenische Patriarch trat im Dezember 1878 an den österreichisch-ungarischen Botschafter in Konstantinopel mit der Bitte heran, Briefe an die Bischöfe in Bosnien-Herzegowina zu überstellen. Der Botschafter öffnete die Briefe und informierte das Außenministerium über die darin ausgesprochenen Drohungen. Die in Wien zuständige Bosnische Kommission entschloss sich daraufhin, die Briefe nicht zuzustellen, da »hiedurch ein gefährliches Präjudiz, das die Abhängigkeit der bosnischen gr.[iechisch] or.[thodoxen] Kirche von Constantinopel implizieren würde, geschaffen werden könnte«. Weiter notierte man in Wien: »Die Commission hält sich aber für verpflichtet, bei diesem Anlasse [der Sitzung] zu betonen, daß ein eingehendes Studium der Frage, betreffend die Stellung des gr. or. Clerus in Bosnien, sowie eine Lösung dieser Frage dringend geboten sei […].« Protokoll der 25. Sitzung der Kommission für die Angelegenheiten Bosniens und der Herzegowina, 10.1.1879; ABH, ZMF Komisija za BiH 1878/1879. Zu den Briefen des Ökumenischen Patriarchen vgl. auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 17 (FN 7).

Die von September 1878 bis Februar 1879 für die okkupierten Provinzen zuständige Bosnische Kommission arbeitete im Gemeinsamen Ministerrat unter der Leitung des Außenministeriums. Ab Februar 1879 war das »Bureau für die Angelegenheiten Bosniens und der Herzegowina« im Finanzministerium die oberste Dienstbehörde des Landes.

6 *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 540; *Madžar*: Pokret Srba BiH 20. Zur Einschätzung Sava Kosanovićs: *Okey*: Taming Balkan nationalism 77 f.

einige hohe orthodoxe Geistliche in Bosnien zwischen den ungeliebten Phanarioten und den ungeliebten Habsburgern. In Wien entschied man sich im Frühsommer 1879 grundsätzlich für die Beibehaltung der Beziehungen der Eparchien zum Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel, wobei sie neu strukturiert und Wien darin als imperiales Zentrum integriert werden sollte.[7]

In langen Geheimverhandlungen versuchte Wien vor allem die Einsetzung der orthodoxen Bischöfe zu regeln, aber auch die generellen Beziehungen der Eparchien zum Patriarchat sowie die finanziellen Verpflichtungen gegenüber Konstantinopel. Im Verlauf dieser Verhandlungen bot der ökumenische Patriarch Joakim III. im Herbst 1879 auf eigene Initiative Sava Kosanović den Metropolitenstuhl in Sarajevo an, letztlich um gegenüber Wien nicht nur zu reagieren und um Druck auszuüben. In dieser für die habsburgische Diplomatie äußerst unangenehmen Situation schlug das Außenministerium dem Patriarchen eine Geldzahlung vor, wofür dieser im Gegenzug keine Bischöfe in Bosnien weihen sollte, solange sich beide Seiten nicht über die Regelung ihrer Beziehungen hinsichtlich der drei bosnischen Eparchien geeinigt hätten.[8] Im November 1879 legte sich das für Bosnien verantwortliche Gemeinsame Finanzministerium auf einen Sechs-Punkte-Plan fest,[9] den es im März 1880 in Form einer Konvention auch durchsetzte.[10] Wichtigster Streitpunkt zwischen Wien und Konstantinopel war dabei, wer über die zu ernennenden Bischöfe in Bosnien-Herzegowina bestimmen sollte. Wien bestand darauf, Ernennungen und Entlassungen orthodoxer Bischöfe allein festzulegen, die finanziellen Bindungen der Eparchien zu Konstantinopel zu kappen und nur die symbolischen fortbestehen zu lassen. Die Frage der Neubesetzung von Bischöfen war auch für städtische orthodoxe Kreise von enormer Bedeutung. Bereits kurz nach der Okkupation des Landes

7 Insgesamt zu den Überlegungen Wiens vgl. Konvolut über die religiösen Verhältnisse in Bosnien-Herzegowina; ABH, ZMF BH »Vjere« o. S.

8 *Madžar*: Pokret Srba BiH 28 f.; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 542.

9 Die sechs Punkte lauteten: 1.) Es sollten vorerst alle Bischöfe ihre Ämter behalten, 2.) die Ernennung freier Bischofssitze nur durch Entscheidung des Kaisers geschehen, 3.) heiliges Öl (Myron/Chrisam) aus Konstantinopel bezogen werden und die Nennung des Namens des Patriarchen (Mnemosyne) in jeder orthodoxen Kirche Bosnien-Herzegowinas zugesichert werden, 4.) die zukünftigen Bischofsweihen (Cheirotonie) in Bosnien durch die zwei übrigen Bischöfe des Landes geschehen, 5.) der Patriarch für seine Einnahmen aus den bosnisch-herzegowinischen Eparchien durch Wien entschädigt werden und 6.) war geplant den orthodoxen Metropoliten ein Gehalt von der Regierung zu zahlen, das nicht geringer als ihre ursprünglichen Einnahmen war. *Madžar*: Pokret Srba BiH 30 f.

10 Declaration des ökumenischen Patriarchen in Constantinopel vom 28.3.1880. In. In: SGVN 1, 322–325. Zur Konvention vgl. u. a. *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 57; *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 52 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 32–34; *Pavlovich*, Paul: The history of the Serbian Orthodox Church. Toronto, Ontario 1989, 151. Zu den gegenüber Wien konträren Vorstellungen des Konstantinopler Synods vom Ende des Jahres 1879: *Németh*, Thomas Mark: Josef von Zhishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie. Freistadt 2012, 207–209.

hatte die Sarajevoer Kirchgemeinde im November 1878 freie Bischofswahlen gefordert, in denen die Gläubigen über den Bischof abstimmen sollten.[11] Diese Forderung erhoben sie jahrzehntelang.

Wien bemühte sich sowohl die fast einjährigen Verhandlungen mit dem Patriarchat als auch die unterzeichnete Konvention geheim zu halten. Beides misslang. Der Patriarch sandte die ratifizierte Konvention seinem engsten Vertrauten im Lande, Bischof Ignatije von Zahumlje-Herzegowina,[12] der den Mitgliedern der orthodoxen Kirchgemeinde den Inhalt jedoch mitteilte.[13] Schnell war der Vertrag unter städtischen Orthodoxen in Mostar und im ganzen Lande publik. Die zentrale Bestimmung darin, dass allein Wien über die Bischöfe entscheiden würde, erregte sofort heftigen Protest unter orthodoxen Städtern, die sich in Konstantinopel beschwerten. Dabei hatten Mostarer Orthodoxe auch schon während der Verhandlungen zwischen Wien und Konstantinopel den Patriarchen entschieden aufgefordert, das Volk in Fragen, die das Volk beträfen, auch zu konsultieren.[14] Nach Bekanntwerden der Konvention verschärfte sich der Ton des Protestes deutlich. Das Hauptargument, der habsburgische katholische Kaiser könne nicht über bosnische orthodoxe Bischöfe entscheiden, blieb jedoch dasselbe.[15]

Obwohl von Wien nur als Interimslösung bezeichnet, stellte diese zweite Konvention mit dem Ökumenischen Patriarchat die Grundlage des Staatskirchenrechts für serbisch-orthodoxe Eparchien in Bosnien unter habsburgischer Herrschaft dar. Der Vertrag beendete jegliche Bindung der Eparchien an den Sultan in Konstantinopel und brach in dieser Hinsicht bereits die habsburgisch-osmanische Vereinbarung vom Vorjahr. Aus Sicht aller politisch aktiven serbisch-orthodoxen Kreise im Lande war diese Konvention der Ausgangspunkt

11 Forderung der Kirchgemeinde Sarajevo vom 30.10./11.11.1878. Zitiert in: *Maksimović*: Crkvene borbe 80; *Skarić*, Vladislav: Versko-prosvetne borbe pravoslavnih Srba. In: *Skarić*, Vladislav/*Nuri-Hadžić*, Osman/*Stojanović*, Nikola (Hg.): Bosna i Hercegovina pod austro-ugarskom upravom. Beograd 1938, 33–55, hier 35; *Madžar*: Pokret Srba BiH 20.

12 Metropolit Ignatije (auch Ignjatije/Ignatios) wurde 1828 auf der Insel Lesbos geboren und studierte als einer der ersten Schüler an der 1844 gegründeten Theologischen Schule des Patriarchats auf der Ägäisinsel Chalki. In Vidin an der Donau weihte man ihn zum Diakon und in Konstantinopel zum Mönch. 1868 ordinierte ihn der Patriarch in Konstantinopel zum Bischof, wonach er 1875 das Amt des Metropoliten von Zahumlje-Herzegowina übernahm. *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 520; *Sava (Vuković), Episkop šumadijski:* Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka. Beograd u. a. 1996, 192.

13 ABH, ZMF BH 7494/1880. *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 57.

14 *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 85.

15 Über die Beschwerde der Mostarer Kirchgemeinde gegenüber dem Patriarchen im August 1880: Präsidium der LR, v. Württemberg, an GFM, 9.10.1880; ABH, ZMF BH 7305/1880. *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 85 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 35 f. Ein vermeintlicher Abdruck des Protestschreibens der Mostarer Kirchgemeinde an den Patriarchen, o. D.: *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 22–24.

allen habsburgischen Übels gegenüber ihrer Kirche und ihrem serbisch-orthodoxen Volk.[16]

Als erste konkrete Folge des Vertrages zwischen Wien und dem Ökumenischen Patriarchat wurden die finanziellen Bünde zwischen den bosnisch-herzegowinischen Eparchien und Konstantinopel gekappt. Dem Patriarchat zahlte das Habsburger Reich von da an jährlich eine Pension in Höhe von 58.000 Goldpiastern (etwa 12.000 Kronen). Die bis dato von den Bischöfen erhobenen und partiell an den Patriarchen transferierten Abgaben der Gläubigen (*vladikarina*), nahmen von nun an die staatlichen Steuerämter ein und verwendeten sie im Landeshaushalt für orthodoxe Kultusangelegenheiten.[17] Den orthodoxen Bischöfen, die seit 1878 erheblich weniger Einnahmen verzeichneten, sagte die Landesregierung anstelle der Einnahmen von Seiten der Gläubigen eine feste Besoldung auf dem Niveau ihre bisherigen Einkünfte zu.[18] Wien band die Bischöfe mittels dieser Entlohnung enger an den Staat. Über die jährlichen Zahlungen an das Ökumenische Patriarchat besaß Wien nun zudem erheblichen Einfluss in Konstantinopel.[19]

Nach der Konvention mit dem Patriarchat war die Neubesetzung der orthodoxen Bischofsämter der zweite wichtige politische Schritt in der Religionspolitik gegenüber den Orthodoxen. Nach den Muslimen waren sie jene konfessionelle Gruppe, die durch die fundamental neue gesellschaftliche Lage nach der Okkupation stark verunsichert war und deren Eliten mehrheitlich gegen die neue imperiale Macht eingestellt waren. Die habsburgische Politik strebte danach, Loyalitäten von konfessionellen Kollektiven über neue, einheimische und

16 So u. a. auch die Einschätzung des Ziviladlatus Kutschera in einem privatem Brief an GFM Kállay im Jahre 1902. ABH ZMF PrReg 4/1902.

17 Verordnung d. LR in Sarajevo v. 25.7.1880, betr. die Einhebung der Abgaben für die griechisch-orthodoxen Bischöfe. In: SGVN 1, 330 f.; vgl. *Hudal*: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche 59. Nach Angaben Božo *Madžar*s war die ursprüngliche Höhe der *vladikarina* nicht von der ökonomischen Leistung der Haushalte abhängig, sondern von der Größe der betreffenden Eparchie. So wurden in Dabar-Bosna 45 Kreuzer pro Kopf und Jahr, in Zahumlje-Herzegowina 68 Kreuzer und in Zvornik-Tuzla 74 Kreuzer bezahlt. *Madžar*: Pokret Srba BiH 39.

18 Gerade Bischof Ignatije von Zahumlje-Herzegowina hatte sich 1878–1880 mehrfach in Sarajevo, Wien und Konstantinopel über sein ausbleibendes Gehalt beschwert. Ebd. 49. Der Metropolit von Dabar-Bosna erhielt ab 1880 jährlich 8.300 Gulden (fl), der Metropolit von Zvornik-Tuzla 5.800 fl und derjenige von Zahumlje-Herzegowina 4.500fl. Verordnung der LR v. 25.7.1880; Konvolut über die religiösen Verhältnisse in BiH; ABH, ZMF BH »Vjere« o.S; *Kraljačić*: Kalajev režim 335.

19 Gerade im Umfeld der Konflikte mit orthodoxen bosnischen Laien in den folgenden Jahrzehnte hatte die habsburgische Gesandtschaft in Konstantinopel eine sehr enge Beziehung zu den jeweiligen Patriarchen, welche oftmals Informationen zuerst mit dem habsburgischen Gesandten besprachen, bevor sie den Synod informierten. Siehe etwa die Korrespondenzen zwischen dem Außenministerium, dem Finanzministerium und dem Patriarchat im April 1902: ABH, ZVS PrBH 1329/1902.

verlässliche religiöse Oberhäupter zu schaffen und zu sichern. Wie bei den anderen beiden großen Glaubensgemeinschaften begann Wien im Zentrum des Landes neue Hierarchien zu installieren. Der erste neu geweihte serbisch-orthodoxe Bischof war daher jener in Sarajevo. Nach langer Skepsis, aber als klares Zeichen des Entgegenkommens gegenüber den orthodoxen Eliten in Sarajevo, ernannte Wien Ende 1880 den beliebten, wechselhaften und hoch emotionalen Archimandriten von Sarajevo, Sava Kosanović, zum neuen Metropoliten von Dabar-Bosna.[20] Mit dem Segen des Patriarchen weihten ihn die Bischöfe von Mostar, Kotor und Prizren im April 1881.[21] Damit wurde zweieinhalb Jahre nach der Okkupation das Ende der seit dem frühen 18. Jahrhundert andauernden Phanariotenzeit eingeläutet, einer Zeit, in der vor allem Griechischsprachige aus dem Umfeld des Konstantinopler Patriarchen die serbischen Bischofsämter besetzt hatten.

Sava als erster einheimischer Bischof in Bosnien

Wien wollte mit den Bischofsumbesetzungen loyale und gebildete Religionsführer installieren, die das Vertrauen der Bevölkerung hatten und damit auch ihre Loyalität positiv beeinflussten. An der Person Sava Kosanović scheiterte es darin schon bald. Bereits wenige Monate nach seiner Bischofsweihe wurde klar, dass serbisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaften dadurch keineswegs einfacher regierbar wurden, vor allem, da nicht einmal ihr Oberhirte einer mentalen Integration in das Imperium näher gebracht werden konnte. Erschwerend kam hinzu, dass die 1880er Jahre in den slawischen Gebieten der Habsburger Monarchie eine Zeit erhitzter Auseinandersetzungen zwischen der katholischen und den ortho-

20 Sava Kosanović (1839–1903) stammte aus Miljanići, einem Dorf in der Region Banjani in der Ostherzegowina, die ab 1860 zu Montenegro gehörte. Er wurde am Tag des hl. Sava geboren, weswegen er nach dem Brauch seinen Namen erhielt. Seine erste Schulbildung erhielt er im Kloster Žitomislić und in der serbisch-orthodoxen Grundschule in Mostar. In - Mostar erlernte er auch das Bäckerhandwerk. Später studierte er einige Zeit an der theologischen Fakultät in Belgrad. Nach seiner Rückkehr arbeitete er in Bosnien als Lehrer an den orthodoxen Schulen in Sarajevo und Mostar, wo er auch heiratete. Nach dem Tod seiner Frau und seiner beiden Kinder ließ er sich zum Diakon und 1872 zum Mönch weihen. Im selben Jahr erhob ihn Metropolit Paisije von Sarajevo bereits zum Archimandriten der neugebauten Kirche in Sarajevo. Er reiste mehrfach für längere Zeit nach Russland, um Spenden zu sammeln, und war danach für die serbisch-orthodoxe Schule in Sarajevo verantwortlich. Von 1881–1885 war er Metropolit von Dabar-Bosna in Sarajevo. Vgl. u. a. den Nekrolog in: Bogoslovski glasnik 3/2 (1903), 161 f. *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 544 f. Über Sava Kosanovićs literarische Arbeiten: *Vrščanin*, B. N.: Mitropolit Sava Kosanović: In: Bosanska vila 1/1 (1885), 4–6.

21 *Madžar*: Pokret Srba BiH 48; *Vukšić*: Međusobni odnosi 83 f. Über die Frage, welche Bischöfe Sava weihen sollten und wer darüber zu entscheiden habe, hatte sich Anfang des Jahres 1881 ein Konflikt zwischen Wien und dem Patriarchat entsponnen. *Németh*: Josef von Zhishman 217–219.

doxen Kirchenführungen darstellten.[22] Aus diesen Erfahrungen heraus verzichtete Wien nach Savas Bischofsweihe auf Jahre hinaus, weitere orthodoxe Bischöfe umzubesetzen.

Schon 1881 entwickelten sich Konflikte zwischen Bischof Sava Kosanović und der Landesregierung sowie den beiden neu geweihten katholischen Bischöfen, Josip Stadler in Sarajevo und Paškal Buconjić in Mostar. Die Themenfelder der Konflikte spiegelten dabei vor allem die Erwartungen und Befürchtungen, aber auch Intentionen der serbisch-orthodoxen Elite innerhalb eines katholischen Imperiums wider. Sava stritt sich einerseits mit der Landesregierung über die Kompetenzbereiche der geistlich geführten Glaubensgemeinschaften gegenüber Habsburg, insbesondere im Bereich konfessionell organisierter Bildung und innerer Verwaltung. Andererseits waren diese Konflikte durchzogen von der Angst vor katholischem Proselytismus, der versteckt oder offen von Habsburg unterstützt würde. Serbisch-orthodoxe Eliten sprachen darüber als ubiquitäre Propaganda, Missionierung und als Unionsbestrebungen seitens der katholischen Kirche.

Im Juni 1881 beschwerte sich Metropolit Sava bei der Landesregierung über private Äußerungen eines persönlichen Bekannten, des katholischen Regierungsrates Stanisław Graf Mieroszowski. Sava berichtete, dieser habe ihm geraten mitsamt seinem Volk und seinem Klerus die Kirchenunion mit Rom zu vollziehen. Er habe ihm »immense Reichthümer« in Aussicht gestellt und ihn zu überzeugen versucht, wie Sava schrieb, »daß [es] der einzige Weg, die einzige Rettung für unser Volk sei, sich an das ›mächtige‹ Rom zu wenden.«[23]

22 Papst Leo XIII. erhob 1880 in seiner Enzyklika *Grande munus* die Slawenapostel Kyrill und Method zu Heiligen der gesamten katholischen Kirche. Er unterstrich damit die enge religiöse Bindung des Heiligen Stuhls zu allen Slawen. Unter Katholiken der böhmischen und kroatischen Länder waren die Brüder schon zuvor verehrt worden. Die liberalen katholischen Geistlichen Juraj Strossmayer, Bischof in Đakovo, und Franjo Rački hatten zudem das Konzept einer sog. kyrillo-methodianischen Idee entwickelt, die die beiden Brüder und die glagolitische Schrift zum verbindenden Element zwischen orthodoxen und katholischen Slawen erklärte. Beiden ging es dabei auch um die Anerkennung der altslawischen, glagolitischen Liturgie in der katholischen Kirche des slawischen Südens. Der Heilige Stuhl schränkte die Verwendung der slawischen Liturgie in Dalmatien, Kroatien und Slawonien seit 1885 deutlich ein, in Montenegro bestätigte er sie jedoch nach dem Konkordat von 1886. Von orthodoxer Seite gab es auf diese Vorstöße zahlreiche heftige Reaktionen. Unter anderem antworte Nikodim Milaš mit einer Streitschrift über die Slawenapostel und ihre Verwurzelung in der Orthodoxie. Rom warf er vor, lediglich seine Macht über die orthodoxe Kirche ausweiten zu wollen und fügte an, ein Slawe könne niemals außerhalb der Orthodoxie in seiner Nationalität unterstützt werden. Vgl. *Buchenau*, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich. Wiesbaden 2004, 46–48; *Vukšić*: Međusobni odnosi 177, 192–194; *Velikonja*: Religious separation and politcal intolerance 108; *Ekmečić*, Milorad: Stvaranje Jugoslavije. 1790–1918. Bd. II. Beograd 1989, 398–404.

23 Deutsche Übersetzung eines Briefes von Metropolit Sava an die LR [?], 11./23.6.1881; ABH, ZMF PrBH 641/1881; Hervorhebungen im Original.

Obwohl die Landesregierung Mieroszowski umgehend demonstrativ degradierte und nach Travnik versetzte, machte Sava den Fall in einem Rundbrief öffentlich, worin er alle Gläubigen vor der vermeintlich grassierenden »römisch-katholischer Propaganda« warnte.[24]

In diesem Zusammenhang rief auch die Gründung eines Österreichischen Hilfsvereins für Bosnien und die Herzegowina 1881/1882 in Wien eine Menge Unruhe unter Orthodoxen in Bosnien hervor. Der Verein, dem mit Erzherzog Albrecht auch ein hohes Mitglied der Habsburger angehörte, stellte sich zur Aufgabe, die Katholiken Bosniens über die Finanzierung von Schulen, Kirchenbauten und Stipendien zu unterstützen. Durch Presseberichte in Wiener, Zagreber, Novi Sader und Sarajevoer Zeitungen entspann sich daraus in serbischen Kreisen das Narrativ, in Wien formiere sich ein Komitee zur Unterstützung von Glaubensübertritten bosnisch-herzegowinischer Orthodoxer zum Katholizismus. Metropolit Sava reagierte darauf im Sommer 1883 mit einem hoch emotionalen Rundbrief in seiner Eparchie. Er malte das Schreckensbild einer lang geplanten römischen Propaganda gegen die Orthodoxie und forderte seine Priester auf, äußerst wachsam gegenüber allen Missionsversuchen der katholischen Kirche zu sein. Die Zensur in Bosnien umgehend ließ er den Rundbrief in der Zeitung *Zastava* (Fahne) in Novi Sad drucken. Auch die Belgrader Zeitung *Srpska Nezavisnost* (Serbische Unabhängigkeit) veröffentlichte ihn. Die katholischen Bischöfe von Sarajevo und Mostar, Stadler und Buconjić, reagierten umgehend mit einem gemeinsamen offenen Brief, der wiederum in Zagreb veröffentlicht wurde. Obwohl die Landesregierung versuchte, die Fortführung der öffentlichen Polemik zwischen den beiden Kirchenhierarchien zu unterbinden, druckten die Zagreber Zeitung *Katolički list* (Katholisches Blatt) und selbst die Römische Zeitung *La voce della verità* (Stimme der Wahrheit) beide Streitschriften im Oktober 1883 erneut. Die orthodoxe und die katholische Seite warfen sich darin im Grunde jeweils das Gleiche vor und schöpften dafür aus uralten Stereotypen gegen die andere Konfession. Beide Seiten waren überzeugt davon, die eigene Kirche verteidige sich seit Jahrhunderten gegen die Angriffe der anderen. Sie debattierten sogar die Frage, welche Kirche sich im 11. Jahrhundert von welcher getrennt habe.[25] Entgegen dem Verbot der Landesregierung verfasste Sava im September 1883 nochmals eine Antwort an die katholischen Bischöfe, die er ebenfalls in Novi Sad drucken ließ und die von weiteren

24 Ebd. Zur Affäre Mieroszowski vgl. auch *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 59; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 546; *Vukšić*: Međusobni odnosi 173 f. sowie ZMF PrBH 688, 693, 700/1881.

25 Unter anderem schrieb Metropolit Sava Kosanović Ende Mai 1883 seiner Geistlichkeit in einem Rundschreiben, die Orthodoxen des Landes seien »durch Geschichte und Erfahrung […] belehrt, daß Rom, nachdem es sich von der Einheit der allgemeinen und apostolischen Kirche getrennt hatte, immer über unsere Märtyrerkirche herzufallen und sich aller Wege und Mittel zu bedienen pflegte, um uns für sich zu gewinnen […]. Nichtsdestoweniger wird unsere ober-

Zeitungen in und außerhalb der Monarchie übernommen wurde.[26] Er wiederholte darin den Vorwurf massiven katholischen ›Proselytismus‹ und versuchte ihn anhand des Falles von Mieroszowski und jenem einer orthodoxen Familie aus dem ostbosnischen Žepče, deren Kinder in einer kommunalen Schule mit katholischen Religionsbüchern unterrichtet worden seien, zu belegen.[27] Nach dieser fortgesetzten öffentlichen Auseinandersetzung verlangte die Landesregierung ostentativ ein Ende der öffentlichen Debatte und erwog sogar eine Präventivzensur für Hirtenbriefe beider Kirchenhierarchien einzuführen. Nur durch Verhandlungen zwischen Metropolit Sava und Erzbischof Stadler erreichte die Regierung ein Ende der Debatte. Sava sah von der weiteren Verbreitung der Antwort ab und Stadler ließ eine geplante Prozession zum Rosenkranzfest im Oktober 1883 in Sarajevo nicht stattfinden.[28]

Mit der Regierung gab es darüber hinaus weitere Konflikte: So stritt Sava für eine breitere Verwendung der Kyrilliza im öffentlichen Raum, für das Namensattribut *serbisch-orthodox* für kirchgemeindliche Schulen und für die Verwendung von Lehrbüchern aus Serbien an diesen Schulen. Auch griff er wiederholt die katholische Kirchenhierarchie an und warf ihr unter anderem vor, gezielt ›falsche‹ Ikonen unter Orthodoxen zu verbreiten.[29]

Zeitungen in Zadar, Prag und Novi Sad spekulierten bereits seit 1884 über die Demission von Sava. Zwar zwang Finanzminister Kállay den Metropoliten noch im selben Jahr die Gerüchte zu dementieren, doch zur Überraschung der Regierung reichte Sava Kosanović im Juni 1885 selbst beim Ökumenischen Patriarchen eine Bitte um Entlassung ein; die Regierung verständigte er lediglich darüber. Im In- und Ausland wurde diese Nachricht ausgiebig thematisiert, da das Schicksal des erst kürzlich ernannten höchsten Vertreters der Orthodoxen symbolhaft für die Lage der ethno-konfessionellen Gruppe verstanden wurde. Verschiedene Kreise und Medien mutmaßten über die Gründe seines Entlassungsgesuches – ob der Konflikt zwischen ihm und Erzbischof Stadler, der Streit mit

hirtliche Seele von der Beängstigung und Furcht gequält, es möchte durch die hinterlistige Gewandtheit der Propagandisten und Missionäre, durch ihren Modus und ihre kräftigen Mittel der Bestechung und des Versprechens der Sinn unseres einfachen und unwissenden Volkes, der schwächeren und ärmlicheren Personen getrübt und dieselben auf Abwege verleitet werden.« Aus Bosnien-Herzegowina. In: Das Vaterland 265/24 (27.9.1883), 1 f.

26 Zur Polemik zwischen Josip Stadler, Paškal Buconjić und Sava Kosanović: ABH, ZMF PrBH 551/1883, darin die Rundschreiben der Bischöfe und deren Veröffentlichungen in Artikeln der Zeitungen *Srpska Nezavisnost* 63/3(31.5.1883) und *Das Vaterland* 265/24 (27.9.1883); *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 59; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 547 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 70–76; *Vukšić*: Međusobni odnosi 168–176. Tomo *Vukšić* argumentiert darin, der Wiener Hilfsverein habe die Katholiken im Lande nur marginal unterstützt und sich bereits 1892 wieder aufgelöst. Ebd. 175 f.

27 Zum Fall der Schulbücher in Žepče: *Vukšić*: Međusobni odnosi 102 f.

28 Landeschef Appel an GFM Kállay, 25.9.1883; ABH, ZMF PrBH 551/1883.

29 *Vukšić*: Međusobni odnosi 176.

der Regierung, die Kritik aus serbisch-orthodoxen Kreisen, persönliche politische Enttäuschung oder alles zusammen den Ausschlag gab. Sava selbst äußerte sich über seine Gründe lediglich ausweichend und mit Verweis auf die katholische Propaganda im Lande. Offensichtlich wollte Sava Druck auf die Regierung ausüben und Zugeständnisse für seinen Verbleib im Amt erzwingen.[30] Wien hingegen lehnte die Erpressung ab und zögerte keinen Moment, Savas Gesuch anzunehmen, um, wie Kállay schrieb, den »politisch hoch unzuverlässigen Metropoliten« loszuwerden.[31] Das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel nahm Savas Demission erst nach langen und holprigen Verhandlungen im Synod und nach erheblichem Druck aus Wien im September 1885 an. Zum Bischofsverwalter stieg automatisch der ranghöchste Geistliche der Eparchie auf, Archimandrit Đorđe Nikolajević, der wenig später zum Nachfolger geweiht wurde. Er galt vor allem als weniger impulsiv und loyal gegenüber Habsburg.[32] Kállay verlangte, Sava Kosanović müsse Bosnien verlassen, um seine versprochene jährliche Rente von 3.000 Kronen (K) zu erhalten. Wien erlaubte ihm Reisen nach Konstantinopel, auf den Heiligen Berg Athos und ins Heilige Land. Nach seiner Rückkehr lebte er nur kurz in Wien und zog dann nach Ulcinj in Montenegro, wo er 1903 starb.[33]

Savas Episkopat fiel in Bosnien in die Orientierungsphase des Verhältnisses zwischen neu strukturierten Religionsorganisationen und neuer staatlicher Verwaltung. Sava führte von Beginn an offene Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirchenhierarchie und Wien und erlangte dafür Anerkennung in der Bevölkerung als unbeugsamer Streiter für die serbisch-orthodoxe Sache. In Wien hatte man seit diesen Konflikten ein konkretes Bild davon, was man diffus versucht hatte zu verhindern – unkontrollierbare Volks- und Kirchenführer in Personalunion, die die bestehenden ethno-konfessionellen Konflikte noch befeuerten. Sava prägte so ungewollt die Besetzung jedes neuen Bischofs im habsburgischen Bosnien. Ernennungskriterien für orthodoxe Bischöfe waren nun, neben ihrer mit möglichst geringen Zweifeln behafteten Loyalität, persönliche Besonnenheit und Ruhe, gestützt durch ein fortgeschrittenes Alter des Kandidaten.

Die Konflikte der habsburgischen Regierung mit Metropolit Sava in Sarajevo lagen auch darin begründet, dass Wien in diesen ersten Jahren wichtige Grund-

30 Insgesamt zur Entlassung von Metropolit Sava 1885: *Madžar*: Pokret Srba BiH 76–89; *Kraljačić*: Kalajev režim 336 f.; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 549 f.

31 GFM von Kállay an Außenminister Kálnoky; ABH, ZMF PrBH 506/1885 zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 85.

32 In der Diskussion um die Neubesetzung des Metropolitenstuhls in Sarajevo debattierte Wien auch über den Archimandriten Nikodim Milaš von Zadar und Bischof Gerasim Petranović von Kotor. Nikodim Milaš traute jedoch der österreichische Statthalter in Zadar aufgrund mangelnder Erfahrung und politischen Taktgefühls das Amt nicht zu. Bischof Gerasim lehnte aus gesundheitlichen Gründen ab. *Kraljačić*: Kalajev režim 337.

33 *Madžar*: Pokret Srba BiH 88.

festen seiner imperialen Konfessionspolitik installierte. Damit war die Vorstellung einer Integration durch Modernisierung verbunden, wofür bürokratische Verwaltungsstrukturen und Bildung als Medium dienen sollten. Auf dem Weg der Verkirchlichung der orthodoxen Glaubensgemeinschaften setzte Wien die Standards für die zu bildenden hohen Organe der exekutiven, judikativen und legislativen Diözesanverwaltungen und baute diese auf.

Im März 1882 schuf Wien in Sarajevo eine dem Metropoliten unterstellte und in jurisdiktionellen und administrativen Fragen beratende Institution, das Konsistorium der Eparchie Dabar-Bosna. Das Konsistorium war dabei explizit auch für den Kontakt mit dem Staat verantwortlich.[34] Es bestand aus einem leitendem Archimandriten sowie drei besoldeten und drei unbesoldeten Konsistorialräten. Es nahm noch 1882 seine Arbeit auf, eine Verfassung für das neue Gremium erließ die Landesregierung 1883.[35] Wien schuf damit eine staatlich kontrollierbare Verwaltungsinstitution mit detaillierten Normen, die auch die Kompetenzen des Bischofs in religiösen Belangen wie etwa der Weihe von Priestern oder religiösen Objekten bestimmte. Zugleich verstand man in Wien die Metropolie in Sarajevo als das religiöse Zentrum der Orthodoxen des Landes, die von oben kontrolliert gestärkt und modernisiert werden sollte. Das orthodoxe Konsistorium in Sarajevo war von Habsburg analog zur neugeordneten katholischen Hierarchie im Lande (mit dem Erzbistum Sarajevo und seinen Suffraganbistümern Mostar und Banjaluka) implizit für ganz Bosnien-Herzegowina gedacht gewesen.[36] Wien ignorierte damit die traditionelle Gleichrangigkeit orthodoxer Metropolien und versuchte eine religiöse Verwaltungspyramide innerhalb des Landes aufzubauen.[37] Erst Jahre nach der Neubesetzung

34 Zu den Kompetenzen von Eparchialkonsistorien aus orthodoxer kanonischer Sicht: *Milasch*: Kirchenrecht 392–395.

35 Verordnung d. k. und k. gemeinsamen Ministeriums vom 19.3.1882, betr. die Errichtung eines Metropolitan-Consistoriums für die orientalisch-orthodoxe Erzdiöcese in Sarajevo. In: SGVBH 1882, 104 f.; Geschäftsordnung für das orientalisch-orthodoxe Eparchial-Consistorium des Erzbischofes und Metropoliten von Sarajevo. In: SGVBH 1884, 49–76 (120§§). Darüber auch: Konvolut über die religiösen Verhältnisse in Bosnien-Herzegowina; ABH, ZMF BH »Vjere« o. S. sowie Verwaltungsbericht (1906) 132; *Vukšić*: Međusobni odnosi 78, 85.

36 Zur Neuordnung der katholischen Kirchenhierarchie in Bosnien-Herzegowina nach 1878 vgl. ebd. 87–93.

37 Seit dieser Zeit taucht immer wieder die falsche Darstellung auf, es habe in Bosnien-Herzegowina nur eine orthodoxe Metropolie und zwar jene von Dabar-Bosna in Sarajevo gegeben. Dabei besaß der Metropolit von Sarajevo lediglich aufgrund seines Sitzes in der Landeshauptstadt größeren politischen Einfluss auf die Landesregierung und bezog als Bischof der größten Eparchie des Landes auch das höchste staatliche Gehalt der drei Eparchen in Bosnien. Vgl. etwa die Darstellung des Schriftstellers und Publizisten Theodor Stefanović Vilovskys, der 1884 meinte, die Metropolie Sarajevo leite die übrigen Metropolien in Bosnien-Herzegowina. *Stefanović Vilovsky*: Die Serben 281. Mit einer ebenso unzutreffenden Darstellung warten auf: *Bryner*: Die Ostkirchen 86; *Magocsi*, Paul Robert: Historical atlas of Central Europe. Seattle 2002, 35 sowie zumindest implizit: *Aleksov*: The Serbian Orthodox Church.

der Bischofsstühle schuf die Regierung auf Drängen der übrigen Bischöfe und einiger städtischer Kirchgemeinden auch in den anderen orthodoxen Eparchien bischöfliche Konsistorien.[38]

Sava Kosanović hatte sich seit 1879, zu dieser Zeit noch Archimandrit, um die Gründung einer geistlichen Schule für orthodoxe Kleriker bemüht und auch ein Statut dafür entworfen. Seit 1880 beriet auch die habsburgische Führung über solche Pläne und diskutierte Statutenentwürfe, ohne jedoch bosnische Geistliche darin einzubeziehen. Bereits im Oktober 1882 eröffnete die Landesregierung ein orthodoxes Priesterseminar in Sarajevo, das ihr in der Finanzierung, der Auswahl der Lehrkräfte als auch dem Lehrplan direkt unterstand. Das Seminar nahm mit Lehrern der Theologischen Fakultät von Czernowitz noch im Dezember 1882 in Sarajevo seine Arbeit auf. Im nächsten Jahr begannen die Bauarbeiten für den Neubau eines Seminargebäudes in Reljevo, unweit von Sarajevo, auf einem Grundstück, das Metropolit Sava persönlich zur Verfügung stellte.[39] Das Seminar hatte 1883 per Regierungsverordnung ein Statut erhalten.[40] Bereits nach einem Jahr Bauzeit wurde das Gebäude des Priesterseminars 1884 eröffnet. Mit jährlich zwölf Schülern plante die Regierung so in rund 25 Jahren alle Pfarrgeistlichen des Landes ausgebildet zu haben.[41] Zusätzlich verbesserte das Seminar schrittweise seine Ausbildung: Ende der 1880er Jahre erhöhte man schrittweise die Zugangsvoraussetzungen von vier Jahren Grundschule auf sechs bis acht Schuljahre.[42] 1892 erhob die Landesregierung das

38 In Mostar wurde das Konsistorium der Eparchie im Jahre 1897 eingerichtet, in der 1898/1899 gegründeten Eparchie Banjaluka-Bihać 1901 und in Tuzla gar erst 1903. *Vukšić*: Međusobni odnosi 85 f.

39 Konvolut über die religiösen Verhältnisse in Bosnien und der Hercegovina; ABH, ZMF BH »Vjere« o. S. *Ivanišević*, Jovan Filip: Srpsko-pravoslavno školstvo u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1910, 77 f.; *Papić*: Istorija srpskih škola u Bosni 70–172; *Novaković*, Dragan: Sto dvadeset pet godina sarajevske bogoslovije. In: Pedagogija 2/62 (2007), 262–273.

40 Das Statut legte die unentgeltliche Ausbildung, Unterbringung und Kleidung von jährlich zwölf Schülern fest, bestimmte den Lehrplan der ersten vier der geplanten acht Schuljahre und unterstellte das Priesterseminar der Kontrolle, Aufsicht und Finanzierung der Landesregierung. Der Vorstand und die Lehrer sollten ausschließlich aus der Habsburger Monarchie stammen. Statut für das orientalisch-orthodoxe Priester-Seminar in Sarajevo. In: SGVBH 1883, 277–283. Bereits 1881 hatte Metropolit Sava ein Statut für ein geplantes Theologisches Seminar der Landesregierung vorgelegt, das kaum Beachtung fand; ABH, ZVS 19/249/1881.

41 Verwaltungsbericht (1906) 132.

42 *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 77–80; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 537 f. Beispielsweise versuchte 1890 der Priester Marko Danilović aus Dživar für seinen Sohn Nikola einen Ausbildungsplatz und ein Stipendium am Priesterseminar in Reljevo zu bekommen und bat den für ihn zuständigen Prota Pješčić in Trebinje um Weiterleitung seines Antrages an den Bischof. Sein Sohn hatte die vierjährige serbisch-orthodoxe Schule in Trebinje mit gutem Ergebnis abgeschlossen, was seinem Vater als ausreichende Qualifikation erschien. Der Prota in Trebinje antwortete, Nikola könne nicht aufgenommen werden, da er wenigstens ein paar Jahre die Mittelschule besucht haben müsste und in Zu-

Priesterseminar zudem in den Rang einer höheren theologischen Lehranstalt, womit sie auch auf Stimmen aus der gebildeten Geistlichkeit reagierte, die für die »Anforderungen der neuen Zeit« ein höheres Lehrniveau in Reljevo forderten.[43] Damit ging eine stärkere Gewichtung theologischer Inhalte und Fächer im Lehrplan einher. Die Zahl der Lehrfächer wuchs von vierzehn auf achtzehn, wovon nur noch zwei klar säkularer Natur waren – Hygiene und Landwirtschaft.[44] Zuvor waren neben theologischen und kirchlichen Fächern noch Geographie und Geschichte, Mathematik, Naturgeschichte sowie Landwirtschaft im Lehrplan vorgesehen.[45] Das Priesterseminar in Reljevo wurde schrittweise seit den späten 1880er Jahren anspruchsvoller und theologischer. Damit wandelte sich die Priesterausbildung in Bosnien von einer mehr praktischen und volksnahen zu einer theoretisch ausgerichteten und stärker theologischen.[46] Immer wieder gab es auch Gegenstimmen: Hohe Geistliche sprachen sich wiederholt für eine praktische Ausbildung der Priesteranwärter aus, die stärker auf strenge Moral und Frömmigkeit als auf eine elaborierte theologische Ausbildung achten solle. In der konstruierten ›Entweder-Oder-Beziehung‹ war dabei stets ein kräftiges Maß Antiwestlertums eingewoben, wobei die Orthodoxie mit ihrer Volksnähe und Spiritualität gegen das abgehobene Expertentum und die Rationalität des Katholizismus gestellt wurde.[47] Die Debatte befeuerte dabei, dass Bildung in dieser Zeit allgemein ein zentrales gesellschaftliches Thema war und religiöse Bildung unter höheren Geistlichen als entscheidendes Mittel galt, den alten und ›wahren‹ Glauben im Volk zu bewahren und zu verbreiten. Gebil-

kunft eindeutig diejenigen Vorrang hätten, die eine solche Schule abschlössen. Korrespondenz zwischen Priester Marko Danilović, Gemeinde Dživar, und dem PP Trebinje, Juni–Sept. 1890; AHNKŽ, SPPUT 119, 209/1890 k. 1888–1896.

43 Vgl. *Bugarski,* Đorđe M.: O preuređenju srpsko-pravoslavnog bogoslovskog sjemeništa na Reljevu (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 6/4 (1890), 242 f.; 7–8/4 (1890), 282–286. Der Autor war selbst Professor in Reljevo.

Die Diskussion entsprach in ihren Grundzügen jener in der Metropolie Sremski Karlovci und widerspiegelte die konträren Vorstellungen von orthodoxer Priesterausbildung der Zeit. Vgl. *Danilovac*, D.: Karlovačka bogoslovija. In: Glas istine 14–19/5 (1888) sowie *Ders.*: Preustrojstvo bogoslovije. In: Glas istine 11/6 (1889). Erneut veröffentlicht in: *Danilovac*, J.: Srpski sveštenik u Karlovačkoj mitropoliji. Njegova sprema, dužnost i nagrada. Novi Sad 1890, 5–28 sowie 49–53.

44 Verordnung der LR f. BuH v. 30.7.1892. In: GVBlBH 1892, 262–267, hier 263 § 6. Vgl. *Vukšić*: Međusobni odnosi 108–110.

45 Statut für das orientalische Priester-Seminar 1883, 278 f. § 6.

46 Auch für die Metropolie Sremski Karlovci forderten Geistlichen Ende der 1880er Jahre eine stärkere Ausrichtung der Priesterausbildung auf theologische Inhalte und Fächer auf Kosten von praktischen. Siehe etwa: *Danilovac*, D.: Karlovačka bogoslovija. In: Glas istine 14–19/5 (1888); *Danilovac*: Srpski sveštenik 5–28.

47 Ein aussagekräftiges Beispiel für die unter hohen Geistlichen geführten Überlegungen zur Priesterausbildung ist der Briefwechsel zwischen Gerasim Petranović, dem Bischof der Boka Kotorska, und Đorđe Nikolajević, dem Rektor von Reljevo und späterem Bischof von Dabar-Bosna, aus dem Jahre 1883. ASANU, IZ 7859, 7861.

dete Priester betrachtete man als wesentliches Mittel gegen eine als immens gefährlich wahrgenommene katholische Mission.[48]

Wie im Falle der orthodoxen Priesterausbildung erarbeitete die habsburgische Führung die Grundlagen für die Neustrukturierung der religiösen Organisation von Orthodoxen und Muslimen weitestgehend ohne Einbeziehung der Eliten der betroffenen Gemeinschaften. Habsburg vertraute auf seine imperialen Experten, im Falle der Orthodoxen auf den Wiener Professor für östliches Kirchenrecht, Joseph von Zhishman (1820–1894).[49] Er war bereits an der Konvention zwischen Wien und dem Konstantinopler Patriarchat im Jahre 1880 beteiligt gewesen und verfasste sowohl die Statuten des Sarajevoer Konsistoriums wie auch des dortigen Priesterseminars.[50] Zudem setzte Wien seine Reformen von Beginn an in schnellem Tempo um. Aus diesem Zusammenhang heraus wird auch der Rücktritt Sava Kosanovićs nachvollziehbarer: Er war mit eigenen Reformintentionen angetreten, hatte wiederholt Vorschläge für das Priesterseminar und das Konsistorium gemacht[51] und dankte 1885 ab, als sich abzeichnete, dass er von Wien keinen größeren Entscheidungsspielraum erzwingen konnte. Die Umstrukturierung zentraler Institutionen religiöser Organisationen aller drei großen Glaubensgemeinschaften betraf im ersten Jahrzehnt beinahe ausnahmslos Sarajevo.

48 Ein Hinweis auf diese Haltungen unter hohen Geistlichen sind auch die zahlreichen persönlichen Stiftungen von pensionierten Bischöfen zur finanziellen Unterstützung von orthodoxen Schülern, insbesondere Priesteranwärtern. So gründete Đorđe Nikolajević, ehemals Priester von Dubrovnik, ab 1882 Rektor des Priesterseminars in Sarajevo/Reljevo und ab 1885 Bischof von Sarajevo, einen Fonds zur Unterstützung von serbisch-orthodoxen Schülern und Priesteranwärtern. *Pavlovich*: Serbian Orthodox Church 154, 182; *Radulović*: Bibliografija »Istočnik« 11.

49 Joseph Ritter von Zhishman (1820–1894), geboren in Laibach, studierte Jura in Wien und spezialisierte sich auf orthodoxes Kirchenrecht. Seit den 1850er Jahren war er als Gymnasiallehrer in Triest tätig, 1867 berief man ihn zum Professor für orientalisches Kirchenrecht in Wien. Später diente er auch als Hauslehrer des Kronprinzen Rudolf, wurde in den Ritterstand erhoben und zum Hofrat ernannt. Vor seiner Pensionierung war er Rektor der Universität Wien. Er veröffentlichte 1864 ein umfassendes Werk über das orthodoxe Eherecht. Fortan schrieb er hauptsächlich für das Ministerium für Kultus und Unterricht Statutenentwürfe und Gutachten zu Rechtsfragen der orthodoxen Kirchen des Kaiserreiches. Unter anderem verfasste er 1868 den Entwurf der Geschäftsordnung für das griechisch-orientalische Konsistorium der Bukowina; 1872 eine kirchenrechtliche Studie zur Errichtung der Metropolie Zadar/Zara und Kotor/Cattaro. Von ihm stammte auch der Entwurf für das Statut der Theologischen Fakultät an der Universität Czernowitz von 1873, für die er die Statuten der römisch-katholischen Fakultäten von Olmütz/Olomouc und Salzburg und russisch-orthodoxer geistlicher Akademien heranzog. 1874 verfasste er auch die Gründungsdiplome des Bistums Kotor/Cattaro sowie der Metropolie Czernowitz. Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich (BLKÖ) 59 (1890), 361 f.; *Németh*: Josef von Zhishman 1–22.

50 Ebd. 206–222.

51 Kosanović an den Chef der LR, u. a. über seine Pläne für ein Eparchialkonsistorium und ein Priesterseminar, 10./23.6.1881; ABH, ZMF PrBH 641/1881.

Wien beließ die Verhältnisse in den übrigen Teilen des Landes auch deshalb vorerst beim Alten, da die Landesverwaltung sich für bestimmte Reformen auf dem Land noch nicht in der Lage sah. Erst nach einem Jahrzehnt begann man auch hier Reformen von oben umzusetzen.

Serbisch, griechisch oder orientalisch und orthodox – imperiale Namensbestimmungen für Glauben und Volk

Die Auseinandersetzungen um den Namen des Glaubenssystems und der Glaubensgemeinschaft der Orthodoxen sowie ihrer Institutionen war seit der Okkupation eine der symbolträchtigsten und nicht selten emotionalsten Fragen. Für die habsburgische Politik in Bosnien war einerseits die Frage nach dem Namen wichtig für den imperialen Umgang mit Religion und Nation; andererseits verdeutlichte sie die komplizierte Vieldeutigkeit von beiden Konzepten. Aufgrund nur weniger schriftlicher Quellen ist schwer festzustellen, wie die Gläubigen selbst ihre Glaubensgemeinschaft und deren Einrichtungen vor 1878 nannten. Herzegowinische orthodoxe Christen bezeichneten sich umgangssprachlich als *Serben*, besonders, wenn es um ihr Kollektiv ging. Handelte es sich um die Einrichtungen ihrer Kirche, lautete die Bezeichnung meist *orthodox:* So unterschrieb der Kirchgemeindevorstand in den 1870er Jahren seine Korrespondenzen mit *orthodoxe Gemeinde*.[52] Offenbar wandelte sich dies zum Ende der 1870er Jahre als zunehmend *serbisch* oder die Verbindung *serbisch-orthodox* verstärkt verwandt wurde. Die habsburgische Verwaltung bemühte sich den Doppelnamen *serbisch-orthodox* zu verhindern, einerseits, um Religion und Nation weitgehend zu trennen, und andererseits, um das serbische Nationskonzept – ob nun vorrangig konfessionell definiert oder überkonfessionell – in seiner Verbreitung einzudämmen. Das Imperium bezeichnete serbisch-orthodoxe Vergemeinschaftungen und Institutionen somit zu Beginn konsequent als *orientalisch-orthodox, griechisch-orthodox* oder *griechisch-orientalisch*. Diese Bezeichnung wurde analog auch in anderen Teilen der Monarchie verwandt.[53] Serbisch-orthodoxe Eliten in Bosnien-Herzegowina empfanden dies als falsche Fremdbezeichnungen, hinter denen sie die staatlich betriebene Entfremdung

52 »Pravoslavno opštestvo«; AHNKŽ, ZHM passim.

53 U. a. wurde im Königreich Ungarn 1875 festgelegt, dass die Versammlung von Laien und Geistlichen des Patriarchats von Sremski Karlovci nicht »Serbischer National-Congreß, sondern »Serbischer National-Kirchen-Congreß« zu heißen habe und die Kirche nicht »serbische Nationalkirche«, sondern »griechisch-östliche serbische Kirche«. Die Kirchenverwaltung, ihre Institutionen und Amtsträger bezeichneten imperiale Experten dann bis in die 1890er Jahre ungelenk als »griechisch-orientalisch serbisch«. *Bremer*, Thomas: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 1992, 50; *Kirilović*, Dimitrije: Srpski narodni Sabori. Spisi bečke Državnearhive. Bd. 2: 1875–1894. Novi Sad 1938, passim.

von ihrer Kultur und ihrer Nation vermuteten. Sie sahen sie als staatliche Diskriminierung wie auch immer definierter Serben.

Nach Protesten machten Landesregierung und Finanzministerium bereits 1880 geringe Zugeständnisse. Landeschef Hermann von Dahlen teilte 1880 einer untergebenen Behörde seine Überlegungen zu Religion und Nation mit:

Allerdings kennt die Regierung in Bosnien als einheimische Bevölkerung eigentlich nur Bosniaken, welche sich nach der Religion in Muhamedaner, griechisch orthodoxe und römisch katholische Christen theilen. Nach Landesgebrauch nennen sich die Ersten häufig ›Türken‹, die Zweiten ›Serben‹, die Dritten ›Lateiner‹.

Diese Bezeichnungen sind sämtlich unrichtig, weil sie auf einer Verwechslung der Begriffe ›Nationalität‹ und ›Religion‹ beruhen, sie können daher von den Behörden nicht gebraucht werden, aber es läßt sich nicht verbieten, daß die Bevölkerung sich derselben bediene. Es wäre allerding zu wünschen, daß die Vorstände öffentlicher Schulen sich dazu herbeilassen, die offizielle Bezeichnung zu adoptieren, oder daß sie wenigstens einen passenderen Ausdruck wählen, als der bisherige war, die Landesregierung hat z. B. nichts dagegen, wenn man den Ausdruck ›pravoslavni‹ anwendet, weil sich die Bekenner der betreffenden Religion jedenfalls selbst als ›Rechtgläubige‹ bezeichnen können, ebenso wie die katholische Kirche ›die allgemeine Kirche‹ bedeutet.[54]

Hierbei verdeutlichte Dahlen den regelnden, ja erzieherischen Anspruch staatlicher Verwaltung gegenüber den vielfältigen Kollektiven im Lande. Nach seiner Auffassung war es Habsburgs Aufgabe, die Gleichheit der Glaubensgemeinschaften zu sichern. Dahlen sah es dabei dennoch als notwendig an, gegenüber der vermeintlich rückständigen Bevölkerung Zugeständnisse zu machen. Konkret bezog er sich auf den Fall der serbisch-orthodoxen Schule in Brčko an der Save, deren jahrzehntealte Namenstafel »*Srpsko narodno učilište*« (Serbische Volksschule) die Lokalverwaltung 1880 zwangsweise abmontieren ließ. In der Erörterung des Namens der Schule meinte Dahlen abschließend verwirrt: »Es wird aber immerhin der griech. orthodoxen Schule in Brcka zu gestatten sein, sich ~~srbsko-pravoslavna~~ narodno učilište [sic!] [~~serbisch-orthodoxe~~ Volksschule] zu nennen.«[55] Da nicht einmal mehr ihm klar war, in welchen Fällen, welche Begriffe in welchen Kombinationen zu verwenden seien, war *Volksschule* zweifelsohne eine fehlerfreie Bezeichnung. Der Schule in Brčko wurde ihr Namensschild später mit der Auflage zurückgegeben, den Namen in *serbisch* oder *orthodox* zu ändern.[56] Ähnlich argumentierte im Oktober 1880 Finanzminister Szlávy

54 Chef der LR, Dahlen, an KB Tuzla, 17.9.1880; ABH, ZMF BH 6687/1880.

55 Ebd. Streichungen und Mehrsprachigkeit im Original.

56 Ebd. Zum Namensstreit in Brčko und allgemein auch *Papić*, Mitar: Istorija srpskih škola u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1978, 130 f.

Die serbisch-orthodoxe Schule in Brčko besaß eine lange Tradition und großes Renommee. Ab 1860 war hier einige Jahre Vaso Pelagić als Lehrer tätig, der zuvor eine geistliche Schule in Banjaluka gegründet hatte und später in Serbien als einer der ersten Vertreter des

in einer Verordnung: Die Begriffe *serbisch* und *orthodox/rechtgläubig* (*pravoslavno*) würden in Bosnien und der Monarchie synonym verwendet. Dabei stellte auch er es den Glaubensgemeinschaften vordergründig frei, sich zu nennen, wie sie es für richtig hielten. Habsburgische Behörden sollten jedoch den Begriff *griechisch-orthodox* verwenden. Ohne es explizit zu sagen, waren staatliche Organe angewiesen, alle national deutbaren Bezeichnungen tatkräftig zu beschweigen. Sich heillos verstrickend fuhr Szlávy in der Verordnung fort: »Die Verbindung beider Worte zu der Bezeichnung ›serbisch-rechtgläubig‹ wäre jedoch zu vermeiden, weil dadurch gerade die serbische Nationalität zugleich bezeichnet wird.«[57] *Serbisch* wäre demnach genau wie *orthodox* konfessionell gemeint, die Verbindung von beidem, *serbisch-orthodox,* jedoch national gemeint – die Dopplung von Konfession somit Nation. Wie Dahlen vorschlug, erlaubte das - Finanzministerium den serbisch-orthodoxen Gemeinden in einer weiteren Verordnung von 1880, das Epitheton *griechisch* wegzulassen und sich lediglich *orthodox* zu nennen.[58]

Finanzminister Kállay autorisierte ab 1882 *serbisch* als Bezeichnung von - Sprache und Volk, nicht jedoch zur Benennung der Glaubensgemeinschaft. Als ausgebildeter Balkanhistoriker, der eine Geschichte Serbiens veröffentlicht hatte,[59] forcierte Kállay zudem ab den späten 1880er Jahren das Konzept eines überkonfessionellen, bosnischen Landespatriotismus, des *bosanstvo/bošnjaštvo.* Es war gegen die Ausbreitung von kroatischem und serbischem Nationalismus gerichtet, gab sich jedoch nie der Illusion hin, diese ersetzen zu können. Nicht explizit, aber *de facto*, war *bosanstvo* als Angebot einer Kollektividentität an die

serbischen/jugoslawischen Sozialismus bekannt wurde. Vgl. auch das Vorwort von: *Pelagić*, Vaso: Umovanje zdravog razuma ili šta veli arhimandrit, profesor i direktor jedne bogoslovije o vjeri i njenim dogmama. Sarajevo 1951 [1879].

57 Erlass des GFM v. 11.10.1880, betr. die Bezeichnug der serbischen Volksschulen. In: SGVN 1, 344 f., hier 345.

58 Erlass des GFM v. 5.12.1880, betr. die Bezeichnung der orthodoxen Cultusgemeinden. In: SGVN 1, 347. Vgl. zu beiden Erlässen auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 127 f.; *Vukšić*: Međusobni odnosi 96 f.; *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 54 f.

59 Béni (Benjamin) Kállay von Nagy-Kálló (1839–1903), studierte Sprachen, Geschichte und Politik des Balkans und Osteuropas. Von 1868–1875 war er Konsul in Belgrad und von 1875 an Mitglied des ungarischen Landtags in Budapest. Ab 1878 arbeitete er im Außenministerium in Wien, bald als erster Abteilungschef und kurzzeitig vertretender Außenminister. Von 1882 bis 1903 übte er das Amt des Gemeinsamen Finanzministers in Wien aus und war damit oberster Dienstherr über Bosnien-Herzegowina. Er veröffentlichte 1877 auf ungarisch eine Geschichte der Serben (ein Jahr später bereits auf deutsch und 1882 auf serbisch) sowie historische Werke über Ungarn und Russland. Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950. Online Edition. URL: http://www.biographien.ac.at (am 1.5.2015); *Milojković-Djurić*, Jelena: Benjamin von Kállay's reassessment of the Eastern Question. Concepts for a solution: The eastern question and the voices of reason. Austria-Hungary, Russia, and the Balkan states 1875–1908. New York 2002, 48–79. Zu seiner Zeit in Belgrad vgl. *Radenić*, Andrija (Hg.): Dnevnik Benjamina Kalaja 1868–1875. Beograd, Novi Sad 1976 sowie insgesamt zur Kállayschen Verwaltung Bosnien-Herzegowinas: *Kraljačić*: Kalajev režim.

Muslime des Landes gerichtet und wurde nur vereinzelt als Nation bezeichnet. Für Serbisch-Orthodoxe spielte *bosanstvo/bošnjaštvo* nie eine Rolle, weder als individuelle und schon gar nicht als kollektive Selbstbezeichnung. Die kroatische wie serbische mediale Öffentlichkeit in Sarajevo, Zagreb, Novi Sad oder Belgrad identifizierte darin die klare imperiale Intention Habsburgs, gegen kroatische und serbische Nationalismen in Bosnien-Herzegowina vorzugehen.[60] Gerade in der serbischen Geschichtswissenschaft wird die Bedeutung des Konzepts jedoch meist stark überhöht, um daran den antiserbischen Grundton der österreichisch-ungarischen Herrschaft in Bosnien zu illustrieren. Schweigend vorausgesetzt wird dabei, die Muslime des Landes seien ein primordialer Teil des serbischen Volkes beziehungsweise der serbischen Nation gewesen.

Entgegen der Regierungsempfehlung sprachen und schrieben Orthodoxe in der inneren Korrespondenz in den 1880er und 1890er Jahren jedoch stets von *serbisch-orthodox* und bezeichneten auch ihre Gemeindeschulen so. 1885 legte die Landesregierung daraufhin fest, dass konfessionelle Schulen sich entweder *orientalisch-orthodoxe, römisch-katholische, muslimische* oder *jüdische* nennen sollten.[61] Bei orthodoxen Gemeindeverwaltungen führte dies zu völligem Unverständnis und vehementem Protest, da die Vorstände und Lehrer meinten, die Regierung verbiete ihnen damit einen Teil ihres Glaubens und ihrer Nationalität.[62] Viele städtische Kirchgemeinden verzichteten auch im öffentlichen Raum nie auf die Bezeichnung *serbisch-orthodox*. Nach anhaltendem Widerstand zahlreicher städtischer Kirchgemeinden lenkte die Landesregierung 1887 ein und gestand orthodoxen Kircheneinrichtungen die Bezeichnung *serbisch-orthodox* zu, ohne dies jedoch offiziell bekannt zu geben.[63] Die habsburgische Verwaltung blieb bis 1905 offiziell bei der Bezeichnung *orientalisch-orthodox*. Da die Glaubensgemeinschaft im inneren Dienstgebrauch anders als im alltäg-

60 Zum Konzept des *bošnjaštvo/bosanstvo*/Bosniakentums vgl. u.a. *Imamović*: Pravni položaj 85–97; *Höpken*, Wolfgang: Konfession, territoriale Identität und nationales Bewusstsein. Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und Zweitem Weltkrieg (1878–1941). In: *Schmidt-Hartmann*, Eva (Hg.): Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien. Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 31. Oktober bis 3. November 1991. München 1994, 233–253, hier 246–248 sowie *Sundhaussen*: Sarajevo 205–213.

61 *Madžar*: Pokret Srba BiH 127 f.

62 Administrator srpsko-pravoslavne [sic!] škole u Mostaru, Mešterović, Mitropolitu Ignjatiji, 22.2.1886; AHNKŽ, POŠM 14/1886.

63 GFM, Kállay, an LR, 18.1.1887: »[…] daß ich die überzeugende Kraft der Gründe, welche im Berichte für die Gestattung der Bezeichnung ›serbisch-orthodox‹, und zwar nicht nur den beiden obenerwähnten Fällen [Mostar und Banjaluka], sondern im Allgemeinen geltend gemacht werden, vollkommen anerkenne und es deshalb billige, daß diese Bezeichnung für gewisse confessionelle Institutionen, Vereine usw. fallweise zugelassen und dann hiefür auch offiziell gebraucht werde.« ABH, ZVS PrBH 93/1887; zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 130; vgl. *Kraljačić*: Kalajev režim 205 f.; *Vukšić*: Međusobni odnosi 96.

lichen Gebrauch bezeichnet wurde, produzierten Regierungsbeamte in Akten häufig Fehler: So schrieben sie *serbisch-orthodox*, strichen *serbisch* durch und *orientalisch* darüber.[64]

Auf einer anderen Ebene verdeutlichen die Auseinandersetzungen um den orthodoxen Kirchengesangsverein in Mostar diese Debatten. Hier hatten seit Anfang der 1880er Jahre politisch aktive Laien versucht, nationale Kulturvereine zu gründen. Die Landesregierung verhinderte dies wiederholt mit dem Verweis, dass nur Vereine auf religiöser Grundlage zulässig waren. Daher bemühten sich städtische Orthodoxe (wie auch die örtlichen Katholiken) um die Gründung eines religiösen Gesangsvereines. In Mostar hatten dies Laien bereits 1881 beantragt, dem die Regierung jedoch erst 1888 zustimmte und zwar unter dem Namen »Orthodoxer Kirchengesangsverein Gusle«.[65] Benannt war der Verein nach dem symbolträchtigen Streichinstrument, mit dem traditionell die epischen Volksgesänge vorgetragen wurden und das sich gerade in Serbien ab der Jahrhundertmitte zu einem Symbol einer romantischen Nationalbewegung entwickelt hatte.[66] Mehrfach beantragte der Verein in den 1890er Jahren eine Namensänderung bei der Regierung: Man wollte das Attribut *kirchlich* durch *serbisch* ersetzen und sich nominell nationaler und damit auch säkularer ausrichten. Erst 1902, zu Beginn einer gegenüber nationalen Forderungen liberaleren Regierungspolitik, erlaubte Sarajevo dem Verein, als »Serbischer Gesangsverein Gusle« aufzutreten.[67]

Die Namensbeschränkungen der 1880er und 1890er Jahre hatten dauerhafte und symbolträchtige Folgen. In beinahe jedem Protestschreiben serbisch-orthodoxer Laienvertreter an die Landesregierung, das Finanzministerium oder den Kaiser wurde die Sprachen- und Schriftfrage thematisiert. Neben der Autonomie von Kirchen- und Schulverwaltung auf Gemeinde- und Eparchialebene

64 Als 1896 Vertreter von orthodoxen Gemeinden neben vielem anderen die Freiheit des serbischen Namens und Glaubens in Schule und Kirche forderten, verschrieb sich der Beamte auf dem Deckel der Akte: »Majestätsgesuch ~~serbisch~~ or. orthodoxer Kirchengemeinden in BH«; ABH, ZMF PrBH 1120/1896.

65 Der von der Landesregierung genehmigte Name des Gesangvereins lautete: »Pravoslavno crkveno pjevačko društvo ›Gusle‹« *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938; *Čelebić*: Srpsko pjevačko društvo 125; *Djordjevic*: Mostar 73–74; *Ilić*, Snežana: Atanasije Šola. Prilog izučavanju kulturne i političke istorije Srba u Bosni i Hercegovini. Novi Sad 2011, 24.

66 Zur Entwicklung der nationalkulturellen Bedeutung des Instruments: *Karakašević*, Vladimir: Gusle i guslari. In: Letopis Matice Srpske 3/195 (1898), 1–38; *Čolović*, Ivan: All diese Guslen. Ein Beitrag zur Erforschung der politischen Geschichte eines Musikinstruments: Kulturterror auf dem Balkan. Essays zur politischen Anthropologie. Osnabrück 2011, 157–206. Seit der Gründung der Kirchenzeitschrift *Istočnik* 1887 bis ins Jahr 1897 zierte das Titelblatt neben Zirkel, Farbpalette, Globus und aufgeschlagenen Büchern für die Wissenschaften und Künste, eine Gusle als Symbol serbischer Kultur und Tradition.

67 *Čelebić*: Srpsko pjevačko društvo 126. Dabei bezeichnete ein Priester den Verein schon zur Gründung im *Istočnik* kirchenöffentlich als »Serbisch-orthodoxen Kirchengesangsverein ›Gusle‹«. *Popović*, Patrikije J.: Dopis (21.12.1888). In: Istočnik 1/3 (1889), 16.

setzten städtische Laien im Autonomiestatut ihrer Kirche 1905 auch den Namen *serbisch-orthodox* durch. Spätestens von da an benannte auch die Regierung alle orthodoxen Institutionen im Lande als *serbisch-orthodox*. Analog zu den serbisch-orthodoxen Schulen verlangten auch katholische Schulen, sich kroatisch und katholisch bezeichnen zu dürfen, was jedoch bis in den Ersten Weltkrieg hinein verboten blieb.[68]

Die Aufstände und Unruhen zu Beginn der 1880er Jahre

Die orthodoxe Landbevölkerung der Herzegowina, die der Okkupation durchweg feindlich gegenüber stand,[69] verweigerte seit 1878 wiederholt sowohl Agrarabgaben als auch staatliche und kirchliche Steuern.[70] Mehrfach versuchte hier das habsburgische Militär Konflikte zwischen Bauern, Steuereinnehmern und den zumeist muslimischen Grundbesitzern zu regeln. Über hundert Großfamilien flüchteten nach der Okkupation mit ihrem Vieh nach Montenegro.[71] Die unsichere Lage in den Bezirken Bileća, Gacko, Nevesinje und Foča nutzten und verstärkten seit 1881 zunehmend kriminelle Banden.[72] Immer wieder kamen Dorfälteste und Familienvorstände in geheimen Treffen zusammen, berieten die Lage und ihr Vorgehen, nicht selten in den Klöstern Dobrićevo und Kosjerevo an der herzegowinisch-montenegrinischen Grenze.[73] Habsburgische zivile und Militärbeamte verfolgten all dies sensibel, misstrauisch, jedoch weitgehend

68 *Vukšić*: Međusobni odnosi 97.

69 Ein beredtes Zeugnis der Haltung orthodoxer Eliten in der östlichen Herzegowina ist das (undatierte) Schreiben von 44 Geistlichen, Militärs und Familienvorständen vom Juni/Juli 1878, mit dem sie sich dem Fürsten von Montenegro und dem Schutz des russischen Zaren unterstellten. An erster Stelle unterschrieb der Priester und Aufstandsführer Bogdan Zimonjić. Ediert in: *Ivović*, Jovan: Crna Gora i događaji u Bosni, Hercegovini i Sandžaku (1878, 1879 i 1882). In: Istoriski zapisi 1–2/1 (1948), 209–229, hier 226–229.

70 Darüber ein Unbekannter aus Gacko an Stevan Zimonjić, montenegrinischer Staatsbeamter in Grahovo, 6.3.1879; *Ivović*, Jovan: Crna Gora i događaji u Bosni, Hercegovini i Sandžaku (1878, 1879 i 1882). In: Istoriski zapisi 5–6/1 (1948), 338–356, hier 344 f.

71 Korrespondenzen zwischen habsburgischen und montenegrinischen Beamten und herzegowinischen Lokaleliten über die Lage in der Herzegowina, Dez. 1878 bis März 1879. Abgedruckt in: Ebd. 339. Über die Verhandlungen des habsburgischen Militärs mit orthodoxen Familienvorständen in der Ostherzegowina im Winter 1878/1879 u. a.: Protokoll der 26. Sitzung der Kommission für die Angelegenheiten BuH, 23.1.1879; ABH, ZMF Komisija za BiH 1878/1879.

72 Der Aufstand in der Hercegovina, Süd-Bosnien und Süd-Dalmatien 1881–1882. Hg. v. d. *Abteilung für Kriegsgeschichte des k. k. Kriegs-Archivs*. Wien 1883, 10–12. Vgl. auch die Berichte von montenegrinischen Militärbeamten über die Lage in der Herzegowina in den Jahren 1878 und 1879: *Ivović*, Jovan: Crna Gora i događaji u Bosni, Hercegovini i Sandžaku (1878, 1879 i 1882). In: Istoriski zapisi 1–2/2 (1949), 78–88.

73 U. a. die Meldung über eine Zusammenkunft von herzegowinischen und montenegrinischen Familienvorständen im Kloster Kosjerevo in Montenegro. Bericht der KV Mostar an LR, 12.2.1881; ABH, ZMF PrBH 158/1881.

ratlos.[74] Schon im Frühsommer 1881 sprachen österreichisch-ungarische Beobachter von einem »bedenklichen Grade«[75] der Stimmung in der östlichen Herzegowina und Geheimagenten von einem drohenden »Volksaufstand«.[76] Die habsburgische Führung in Wien und Sarajevo ging im Herbst 1881 von einer Besserung der Sicherheitslage und Stimmung in der Herzegowina aus. In dieser Situation war die Proklamation der allgemeinen dreijährigen Wehrpflicht Anfang November 1881 ein Schock für die orthodoxe und die muslimische Bevölkerung.[77] Das zwar provisorisch genannte Wehrgesetz verletzte die Konvention mit dem Osmanischen Reich von 1879 endgültig, unter anderem auch, weil die rekrutierten Bosnier nicht nur zur bosnischen Landesverteidigung eingesetzt werden sollten.[78] Zudem überzeugte es den Letzten im Lande, dass Habsburg vorhatte, Bosnien-Herzegowina dauerhaft in den Reichsverband zu integrieren.[79] In ganz

74 Situationsberichte von lokalen und Regierungsbeamten über die östliche Herzegowina, Februar-September 1881; ABH, ZMF PrBH 158, 175, 208, 824/1881. Zur Regulierung von Konflikten um Steuern und Agrarabgaben in der östlichen Herzegowina im Jahre 1881, in die das Militär involviert war, und in denen teils auch katholische und orthodoxe Priester vermittelten: ZMF PrBH 228, 614/1881. Über Zusammenkünfte von lokalen Hausvorständen in der Herzegowina. ZMF PrBH 527/1881. Zu Räuberbanden: ZMF PrBH 614/1881.

75 Telegramm des Freiherren v. Thömmel aus Cetinje [an das GFM oder die LR], 25.2.1881; ABH, ZMF PrBH 175/1881.

76 Protokolliertes Gespräch zwischen einem orthodoxen Konfidenten und dem politischen Adjunkten Oberleutnant Petraš vom August 1881 im Bezirk Bileća. Darin berichtet der Konfident: »die Regierung glaubt aber unseren Worten nicht und erst der Volksaufstand wird die Wahrheit derselben beweisen und den maßgebenden Faktoren die Augen aufgehend machen.« Politischer Adjunkt Oberleutnant Petraš an BA Bileća, 4.8.1881; ABH, ZMF PrBH 822/1881.

77 Verordnung d. LR f. BuH v. 4.11.1881 betr. die Kundmachung des provisorischen Wehrgesetzes für BuH. In: SGVBH 1881, 695–697; Provisorisches Wehrgesetz für Bosnien.

78 Zu den gesetzlichen Regelungen, die die osmanische Souveränität verletzten, wenn nicht brachen, gehörte auch die am 20.12.1879 erlassene Zollunion zwischen Bosnien und der Habsburger Monarchie und die Einführung der österreichischen Währung. Gesetz v. 20.12.1879, betr. die Herstellung eines gemeinsamen Zollverbandes mit Bosnien und der Herzegowina. In: Verordnungsblatt für den Dienstbereich des k.k. Finanzministeriums 52 (1879), 333–337; Durchführungsverordnung zum Gesetz v. 20.12.1879. In: Ebd. 55 (1879), 355–357. Vgl. dazu: *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 16 f.; *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 42; *Juzbašić*, Dževad: O uključenju Bosne i Hercegovine u zajedničko austrougarsko carinsko područje. In: *Ders*.: Politika i privreda u Bosni i Hercegovini pod austrougarskom upravom. Sarajevo 2002, 49–86; *Heuberger*, Valeria: Politische Institutionen und Verwaltung in Bosnien und der Hercegovina 1878 bis 1918. In: *Wandruszka*, Adam/*Urbanitsch*, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 7/2: Verfassung und Parlamentarismus. Die regionalen Repräsentativkörperschaften. Wien 2000, 2383–2425, hier 2385 f.

79 Bis in die frühen 1880er Jahre gab es immer wieder auch Gerüchte, die Okkupation fände bald ihr jähes Ende. Aus einem bereits zitierten Gespräch zwischen einem Konfidenten und Oberleutnant Petraš berichtete Ersterer: »Zwischen dem Volke kursieren eigenthümliche und staunenswerte Gerüchte, insbesondere längs der montenegrinischen Grenze. Aus dem Munde eines Jeden, ob groß oder klein und ob Weib oder Mann hört man reden, daß ihr uns bald verlassen werdet, und daß wir einer anderen Regierung überantwortet werden. […] [D]as Volk erwartet mit Sehnsucht den Tag, an welchem ihr uns verlassen werdet, denn es

Bosnien, sowohl in den Städten als auch auf dem Land, band dies muslimische und orthodoxe Eliten enger aneinander. Nicht selten schrieben Orthodoxe und Muslime in den Städten gemeinsam Klageschriften nach Konstantinopel, Wien und London.[80] Als Zeichen der Versöhnung zahlten orthodoxe Kmeten auf dem Land sogar ausstehende Agrarabgaben an muslimische Grundbesitzer.[81] Das Wehrgesetz versetzte vor allem Muslime in Panik, woraufhin sehr viele sich für eine Auswanderung in das Osmanische Reich entschieden.[82] Nach einer Inspektionsreise durch die Herzegowina warnte Regierungsrat Mehmed-beg Kapetanović die Regierung im Dezember 1881 eindringlich vor der Gefahr von Aufständen:

> Man muß auf das hiesige Volk strenge Acht haben, weil es bekannt ist, daß die Hercegovina seit jeher der Redelsführer von ganz Bosnien ist, es war ja auch der erste Anfang des Aufstandes in Nevesinje [1875][83].

Ab Dezember 1881 verstärkte Wien das Militär in der Herzegowina, auch als Reaktion auf Raubüberfälle, die in den Grenzregionen zunahmen.[84] Einen Monat später, Anfang Januar 1882, brachen in der östlichen Herzegowina bereits entlang der dalmatinischen und montenegrinischen Grenze und vereinzelt in der bosnischen Krajina Aufstände aus. In der Herzegowina überfielen Aufstandsgruppen zahlreiche Gendarmeriestationen. Einheimische Sicherheitskräfte liefen reihenweise zu den Aufständischen über.[85] Es kam zu Überfällen auf katho-

sagt Jedermann, daß für uns der Sultan viel besser war als die gegenwärtige Regierung, weil er die bedrängte Lage des Volkes viel mehr berücksichtigt hat als dies jetzt der Fall ist. […] [S]o kann ich sie doch soviel versichern, daß mit unserer Regierung Niemand, weder Christ noch Türke [!] zufrieden ist, sondern sich Alles als unglücklich betrachtet.« Politischer Adjunkt Oberleutnant Petraš an BA Bileća, 4.8.1881; ABH, ZMF PrBH 822/1881.

80 Bericht des Regierungsrates Mehmed-beg Kapetanović an die LR über seine Reise durch die Herzegowina, 16.12.1881; ABH, ZMF PrBH 62/1882.

81 Ebd. sowie Bericht der BV Nevesinje an KV Mostar, 28.12.1881; ABH, ZMF PrBH 64/1882

82 So beantragten Ende 1881 allein aus der Gemeinde Foča 80 muslimische Familien die Ausreise ins Osmanische Reich. *Hadžibegović*: Foča za vrijeme Austrougarske 121.

83 Bericht des Regierungsrates Mehmed-beg Kapetanović an die LR über seine Reise durch die Herzegowina, 16.12.1881; ABH, ZMF PrBH 62/1882.

84 Die Gährung in der Herzegowina. In: Neue Freie Presse 6222 (22.12.1881), 3.

85 Aufständische überfielen ab dem 10. Januar 1882 die Gendarmeriestationen in Ulog, Čemerno, Grab, Dabar, Kalinovik, Jeleč und Trnova. Ende Januar weiteten sich die Überfälle auch auf Konjic und Foča aus. Der Aufstand in der Hercegovina 45–77; *Kapidžić*, Hamdija: Hercegovački ustanak 1882 godine. Sarajevo 1958, 109–123, 161–178; *Ekmečić*: Stvaranje Jugoslavije (II) 412; *Aschenbrenner*, Jörg/*Deutsch*, Günter/*Etschmann*, Wolfgang: Militäroperationen und Partisanenkampf in Südosteuropa. Vom Berliner Kongress zum Ende Jugoslawiens. Wien 2009, 129 f. Vgl. etwa auch Zeitungsmeldungen zum Beginn des Aufstandes: Das erste Gefecht in der Herzegowina. In: Die Presse 20/35 (20.1.1882), 3; *N.* N.: Zu den Affären in Süddalmatien. In: Morgen-Post 21/32 (21.1.1882), 3; 27/32 (27.1.1882), 2 sowie die folgenden Wochen. Insgesamt zum Aufstand aus offizieller Sicht Habsburgs:

In Sarajevo herrschte explosiv gespannte Ruhe. Hier war schon eine nichtbegangene Feier ein Zeichen staatlich nicht zu tolerierenden Protests. Die serbisch-orthodoxe Kirchgemeinde

lische, aber auch andere Familien und Dörfer in der Ostherzegowina.[86] Über einen Monat waren mehrere Tausend serbisch-orthodoxe und muslimische Aufständische in der Gegend von Gacko, Nevesinje, Bileća, Trebinje und bis nach Konjic in der Offensive. Danach konnte Habsburg mit Zehntausenden Soldaten immer mehr die Oberhand gewinnen.[87] Mitte April erklärte die Landesregierung den Aufstand für beendet und verkündete eine allgemeine Amnestie für alle Aufständischen mit Ausnahme von 240 Führern. Hunderte Aufständische und ihre Familien flohen nach Montenegro. Nur wenige Gruppen kämpften bis in den November 1882.[88] Über Jahre hinweg blieb die Sicherheitslage in den Grenzbezirken angespannt.[89] Erst durch die massiv verstärkte habsburgische Militärpräsenz wurde die Lage befriedet. Wien baute an der Grenze zu Serbien und Montenegro einen *cordon militaire* mit zahllosen kleinen Festungen und Armeestützpunkten auf. In Montenegro sprach man von der Grenze gar als von einer chinesischen Mauer. Zusätzlich diskutierte das Finanzministerium in den 1880er Jahren Pläne, Kolonisten aus Tirol oder katholische Albaner an der herzegowinischen Grenze zu Montenegro anzuiedeln, um eine ethnische Trennungszone und eine wehrhafte und loyale Grenzbevölkerung zu schaffen. Aus Kostengründen und mit Blick auf die Reputation im In- und Ausland ließ man diese Idee jedoch fallen.[90] Die Überlegungen verdeutlichen jedoch die Inten-

plante, die jährliche Prozession zu Epiphanias (*bogojavljenje*) am 6/18.1.1881 mit einer Wasserweihe im Sarajevoer Stadtteil Bentbaša abzusagen. Die Gemeinde berief sich auf die schlechte Witterung, die erschwerten Bedingungen durch das Hochwasser und die schwache Gesundheit des Bischofs. Landeschef Dahlen erkannte darin jedoch eine Demonstration des Protests der Kirchgemeinde und drohte mit »ernsten Maßregeln«, sollte die Feier nicht stattfinden. Metropolit Sava zwang er die Prozession abzuhalten. Am Ende der daraufhin abgehaltenen Feier bedankte sich Sava zweideutig mit einem dreifachen Hoch auf seine Majestät für die rege Unterstützung der Landesregierung. Landeschef Dahlen an GFM, 19.1.1882; ABH, ZMF PrBH 150/1882.

86 Aufgrund von Überfällen auf katholische Familien in der Gegend von Stolac genehmigte die Regierung die Aushebung von Truppen aus örtlichen Katholiken. KV Mostar an Landeschef Dahlen, 14.3.1882; ABH, ZMF PrBH 845/1882. Über andere Raubüberfälle auf Familien und Viehherden u. a. Telegramm KV Mostar an LR, 5.9.1882; ABH, ZMF PrBH 1951/1882.

87 Hamdija Kapidžić geht auf Basis unterschiedlicher Quellen von 2.000–3.000 Aufständischen aus: *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 202 f.

88 Kreisvorsteher Sauerwald berichtete im September 1882 über die »Pazifizierung« der östlichen Bezirke der Herzegowina, die Flucht von Aufständischen nach Montenegro und massenhafte Auswanderungsgesuche von Muslimen. Er nannte die Zahl von 400 muslimischen und 2400 orthodoxen Männern, die noch flüchtig seien. Die Zahl bewaffneter Aufständischer schätzte er auf 150 Mann in Banden von 10–20 Mann. KV Mostar an LR, 7.9.1882; ABH, ZMF PrBH 1951/1882.

89 *Pars pro toto* die Berichte über Bandentätigkeit in den Grenzbezirken der Herzegowina von 1884: ABH, ZMF PrBH 49, 941/1884.

90 Benjamin von Kállay hatte solche Ideen bereits als Konsul in Belgrad. 1873 empfahl er einem königlichen Kommissar in Novi Sad, an der Donaugrenze zu Serbien ungarische Bevölkerung anzusiedeln, um »unsere Serben von denen auf der anderen Seite« zu trennen.

tionen Wiens, das Land und seine Bevölkerung von ko-konfessionellen und ko-nationalen Nachbarn zu isolieren.

Die lokalen Erhebungen richteten sich vor allem gegen die neue österreichisch-ungarische Herrschaft, deutlich weniger gegen die alten sozialen Abhängigkeiten auf dem Lande, die für die Aufstände 1875–1878 ursächlich gewesen waren. Sie waren aber gleichsam auch ein Ausdruck des Konflikts traditioneller ländlicher Gemeinschaften gegen den als fremd wahrgenommenen modernen Verwaltungsstaat.[91] Muslimische und orthodoxe Aufstandsführer schlossen symbolische Verbrüderungen zu Beginn der Aufstände.[92]

Entscheidenden Einfluss auf den bewaffneten Widerstand gegen den neuen Staat hatte die immense Menge an Waffen und Munition in den Dörfern sowie die Grenznähe zu Montenegro. Von dort stammten weitere Waffen[93] und dorthin konnten sich Aufständische zurückziehen und ihre Familien fliehen lassen.[94] Zudem spielten die gewaltvollen Aufstände im südöstlich benachbarten Krivošje eine bedeutende Rolle. Hier erhoben sich im Juni 1881 Familienverbände gegen die dortige Einführung der Wehrpflicht.[95] Bis Anfang 1882 kam es mit habsburgischem Militär zu zahlreichen Zusammenstößen, die ab Januar 1882 auch auf die Herzegowina übergriffen.[96] Aufgrund der gewaltsamen Konflikte mit städtischen, vor allem aber ländlichen Eliten stellte Wien nach der Niederschlagung der Aufstände einige geplante Reformen zurück. Abgesehen von vereinzelten Ak-

Kraljačić: Kalajev režim 101–108 sowie 124f. Mit Verweis auf Ersteren: *Milojković-Djurić*: Benjamin von Kállay, 70–73.

91 Holm Sundhaussen sah diesen Konflikt in dieser Zeit in vielen Teilen des Balkans auftreten. Er verdeutlichte ihn etwa auch am Aufstand im Timok-Gebiet (Ostserbien) im Jahre 1883. *Sundhaussen*, Holm: Chancen und Grenzen zivilgesellschaftlichen Wandels. Die Balkanländer 1830–1940 als historisches Labor. In: *Hildermeier*, Manfred/*Kocka*, Jürgen/*Conrad*, Christoph (Hg.): Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen. Frankfurt am Main, New York 2000, 149–177, hier 157f.

92 So die muslimischen Aufstandsführer Salko Forta und Ibrahim-beg Čengić Kutalija mit den orthodoxen Bandenchefs Stojan Kovačević und Pero Tunguz. *Mihić*: Ljubinje sa okolinom 325; *Ekmečić*: Stvaranje Jugoslavije (II) 413.

93 Chiffretelegramm KV Mostar an Landeschef Dahlen, 21.3.1882; ABH, ZMF PrBH 944/1881

94 Bericht des Regierungsrates Mehmed-beg Kapetanović an die LR über seine Reise durch die Herzegowina, 16.12.1881; ABH, ZMF PrBH 62/1882.

95 Schon im Jahre 1869 hatte Österreich versucht im Hinterland der Boka Kotorska, in Krivošje, die Wehrpflicht einzuführen. Den daraufhin entbrannten Aufstand gelang es nicht niederzuschlagen, weswegen die Durchsetzung der Stellungspflicht 1870 in Krivošje ausgesetzt wurde. Vgl.: Der Aufstand in der Hercegovina 13–19; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 90; *Ekmečić*: Stvaranje Jugoslavije (II) 412. Verweis auf die sensible Wahrnehmung der Situation in Krivošje und der Boka Kotorska im Bericht des Regierungsrates Mehmed-beg Kapetanović an die LR über seine Reise durch die Herzegowina, 16.12.1881; ABH, ZMF PrBH 62/1882.

96 Vgl. etwa die Meldungen in: Die Presse 19/35 (19.1.1882), 2f.; Neue Freie Presse 6251 (21.1.1882), 8; 6252 (22.1.1882), 1f. sowie in den darauffolgenden Tagen.

tionen während der Okkupation 1878 waren der Protest gegen das Wehrgesetz und die anschließenden Aufstände in der Ostherzegowina 1882 für muslimische und orthodoxe Eliten für Jahrzehnte die erste und letzte breite Allianz im politischen Bereich.

Die Aufstände hatten für die Bosnienpolitik Habsburgs auch zur Folge, dass Steuern gesenkt und die orthodoxen Bischöfe enger an den Staat gebunden wurden. 1884 schaffte das Finanzministerium die Bischofsabgaben (*vladikarina/* dt. auch Metropolitansteuer) vollständig ab, die Orthodoxe bis 1880 direkt an ihre Bischöfe und von da an über die staatlichen Steuerbehörden gezahlt hatten.[97] Vor allem wollte Habsburg die Orthodoxen steuerlich entlasten,[98] argumentierte aber auch mit der gleichen Besteuerung aller Landesangehörigen, da Muslime, Katholiken und Juden keine vergleichbare Abgabe zahlten.[99] Zum - anderen konnte die Steuer aber offensichtlich nie flächendeckend eingetrieben werden.[100] Nach der Pensionierung von Metropolit Sava sah die Landesregierung die Gelegenheit gekommen, auch die sonstigen, vom Staat unabhängigen Einnahmen der Bischöfe zu überprüfen. Die Regierung hatte erfahren, dass orthodoxe Gläubige, Laien wie Geistliche, abgesehen von der Bischofsabgabe noch weitere Abgaben an die Bischöfe zahlten. Zum einen waren dies Gebühren für geistliche Handlungen des Bischofs selbst und zum anderen teils jährliche, teils einmalige Abgaben von Priestern an den Bischof. Ein beauftragtes Gutachten von Joseph von Zhishman bezeichnete alle vom Bischof eingenommenen Gebühren als unkanonisch – die Gebühr für die Erteilung einer Pfarrstelle (Syngelia/*sinđelija*) und die jährlichen Abgabe der Priester (*batika*) wie auch bischöfliche Stolgebühren, etwa die Gebühr für Eheschließungen (*vjenčanica*) und Ehedispense oder die Gebühr für Kirchen- und Priesterweihen (*jabuka*). Bereits im Osmanischen Reich waren diese laut Zhishman allesamt spätestens seit 1860 verboten gewesen, was in Bosnien jedoch nie durchgesetzt wurde. Er befürwor-

97 Circularerlass der LR für BuH v. 19.5.1884, betr. die Aufhebung der Vladikarina (Metropolitansteuer). In: SGVBH 1884, 464.

98 In der östlichen Herzegowina hatten sich Dörfer wiederholt geweigert, Abgaben zu leisten, darunter auch die Metropolitansteuer (*vladikarina*). *Pars pro toto* Bericht der KV Mostar an die LR, 21.2.1881, über die Dörfer in der Gegend Korito. ABH, ZMF PrBH 228/1881.

99 »Da die zwei anderen Confessionen des Landes, die Katholiken und Mohammedaner, eine solche Abgabe niemals gezahlt haben, so schien es billig und dem aufgestellten Grundsatze der Gleichheit aller Confessionen entsprechend, diese Art confessioneller Kopfsteuer der orthodoxen Bewohner verschwinden zu lassen.« Konvolut über die religiösen Verhältnisse in Bosnien-Herzegowina; ABH, ZMF BH »Vjere« o. S.

100 Die Formulierungen in der Verordnung über die Abschaffung der Metropolitansteuer legte nahe, dass diese nie flächendeckend eingenommen wurde. Circularerlass der LR für BuH v. 19.5.1884. Auch schrieb der Historiker Danilo Tunguz-Perović Anfang der 1930er Jahre, zu osmanischen Zeiten habe kaum jemand in der nordöstlichen Herzegowina die *vladikarina* gezahlt. *Tunguz-Perović*, Danilo: Ličnosti čojstva i junaštva Crne Gore i Hercegovine. Beograd 1931, 51 f.

tete daher, alle unkanonischen Taxen abzuschaffen und die Bischöfe allein aus Staatsmitteln zu finanzieren,[101] was die Landesregierung auch umsetzte. Sie überzeugte dafür in Sarajevo den Verwalter der Eparchie, Đorđe Nikolajević, als auch die Bischöfe in Tuzla und Mostar. Dem Bischof von Tuzla versprach man einen zusätzlichen Sekretär, jenem in Mostar erhöhte man zum Ausgleich das Gehalt.[102] Im Sommer 1886 schaffte die Regierung in Sarajevo per Dekret alle »den canonischen Satzungen der orient.-orthodoxen Kirche zuwiderlaufenden Taxen und Gebühren für künftighin ab«.[103] Natürlich ging es bei der Aufhebung der Abgaben von Gläubigen an die orthodoxen Bischöfe darum, die Metropoliten vollständig abhängig von Österreich-Ungarn zu machen und gleichzeitig orthodoxe Gläubige durch die finanzielle Entlastung für die neue Verwaltung zu gewinnen. Für einige Beamte der Landesregierung spielte es jedoch auch eine gewisse Rolle, religiöses Recht nach kanonischen Normen für Laien und Pfarrgeistliche staatlich durchzusetzen. Dass dies ohne Beteiligung der Organisation und ihrer Experten passierte, um die es eigentlich ging, zeigt, dass der habsburgische Staat sich gegenüber der orthodoxen Kirche in der Lage und der Pflicht sah, Standards zu setzen und durchzusetzen.

Durch die Aufstände von 1882 sowie die turbulenten Erfahrungen der Regierung mit städtischen orthodoxen Kirchgemeinden und dem Metropoliten Sava zogen sich die von Anfang an geplanten Umbesetzungen der beiden übrigen orthodoxen Bischöfe über ein Jahrzehnt hin. Ignatije, der phanariotische Metropolit von Zahumlje-Herzegowina, blieb bis 1888 in Amt und Würden; Bischof Dionisije von Zvornik-Tuzla ließ Wien als letzten noch in osmanischer Zeit geweihten Bischof erst 1891 ablösen. In Mostar trugen Ignatijes unentschlossen lavierende Haltung, sein häufig passives Verhalten und seine schwache Stellung in der Bevölkerung dazu bei, dass ihn die Regierung nicht ersetzte. Obwohl die habsburgische Verwaltung auch mit ihm heftige Konflikte ausfocht und Landeschef Wilhelm Nicolaus von Württemberg schon 1881 seine Entlassung gefordert hatte, erachtete das Finanzministerium es bis 1887 als opportun und stabilisierend, ihn auf dem Bischofsstuhl zu belassen. Man sagte ihm zudem gute Beziehungen zum Patriarchen in Konstantinopel nach. Wegen seiner schwachen Posi-

101 Gutachten von Prof. Zhishman für die LR, 2.2.1886; ABH, ZMF PrBH 841/1885. Nikodim Milaš vertrat in seinem Lehrbuch des kanonischen Rechts der Orthodoxen Kirche eine ähnliche Auffassung. Nach seinen Ausführungen hatte der Synod des Ökumenischen Patriarchs aufgrund von Missbrauch die meisten der Gebühren der Bischöfe 1862 untersagt. *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890) 507–509.

102 GFM an LR, 15.3.1886; ABH, ZMF PrBH 841/1885. Der Bischof von Mostar erhielt von da an dasselbe Jahresgehalt wie jener von Tuzla – 5.800 fl.

103 Verordnung der LR für BuH v. 14.8.1886, betr. die Abstellung der Taxen und Gebühren, welche die orientalisch-orthodoxen Metropoliten beansprucht haben. In: SGVBH 1886, 487–489. Bezeichnenderweise informierte der Metropolit von Sarajevo, Đorđe Nikolajević, zwei Jahre später nochmals über diesen Runderlass vom 10.7.1886. In: Istočnik 1/3 (1889), 14.

tion in Mostar suchte er stets nach wechselnden Verbündeten in der städtischen Kirchgemeinde und bei der Regierung. Im Jahre 1880 hatte er die Konvention zwischen Wien und dem Patriarchat unerlaubt in Mostar verbreitet und im Juli 1880 das erste Protestschreiben der Kirchgemeinde von Mostar an den Kaiser mit unterschrieben. Auch unter dem Protest der Kirchgemeinde an den Kaiser gegen das erlassene Wehrgesetz 1881 fand sich Ignatijes Unterschrift. Für Wien war das Schreiben nichts als eine anmaßende Kompetenzüberschreitung von Laien, weswegen die Landesregierung die Verantwortlichen gerichtlich verfolgen, einige inhaftieren und den Kirchenvorstand auflösen ließ.[104] Bischof Ignatije ließ man lediglich verhören. Danach sprach sich Landeschef von Württemberg[105] für seine Entlassung aus. Ignatije blieb bis 1887 in Amt und Würden, da Wien Anfang der 1880er Jahre erst einmal die Konflikte mit Metropolit Sava in Sarajevo verwinden musste und weitere Unruhe in der orthodoxen Kirchenleitung des Landes vermeiden wollte.[106]

Als das Ökumenische Patriarchat 1886 auf Drängen der Hohen Pforte plante, die im Sandžak von Novi Pazar liegenden Kirchenbezirke Pljevlje (auch Plevlja/türk. Taslica) und Prijepolje von der Mostarer Metropolie abzutrennen, protestierte Bischof Ignatije vehement und drohte Ende 1887 in Konstantinopel mit Rücktritt, wenn das Patriarchat dies umsetzen würde.[107] Wien stand der geplanten Angliederung der beiden Protopresbyterate an die Eparchie von Prizren positiv gegenüber, erhöhte sie doch die Kohärenz der religiösen und politischen Grenzen Bosnien-Herzegowinas.[108] Administrativ vollzogen wurde die Abtrennung der beiden Kirchenbezirke erst 1894.[109] Der Protest Ignatijes war für das Finanzministerium jedoch ein willkommener Anlass, seine Ablösung voranzutreiben. Obwohl dem Kaiser das Recht der Ernennung und Entlassung der Bischöfe zustand, musste jeweils der Patriarch zustimmen, der in dieser Sache leicht überzeugt werden konnte. Landeschef Appel kommentierte gegenüber Kállay, durch das Protestschreiben Ignatijes sei

104 Telegramm Landeschef Dahlen an GFM, 3.2.1882; ABH, ZMF PrBH 200/1882.

105 *Madžar*: Pokret Srba BiH 47–49.

106 Vgl. *Kraljačić*: Kalajev režim 337.

107 Korrespondenz zwischen KV Mostar, LR und GFM, Anfang Januar 1888; ABH, ZMF PrBH 15, 41/1888. Übersetzung des Schreibens Bischof Ignatijes an das Patriarchat und den Synod in Konstantinopel, Dez. 1888; ZMF PrBH 41/1888. Vgl. *Vrankić*: Religion und Politik 176f.

Sowohl die Kirchgemeinden von Prijepolje und Plevlje (Taslica) sprachen sich für den Verbleib unter der Verwaltung der Eparchie Zahumlje-Herzegowina aus, wie wohl auch die Mehrheit der orthodoxen Bevölkerung der Herzegowina. Beides spielte jedoch in den Überlegungen über die Neuregelung der Zugehörigkeit der beiden Protopresbyterate kaum eine Rolle. KV Mostar an LR, 1.12.1887 sowie 8.1.1888; ABH, ZMF PrBH 716/1887, 41/1888.

108 Darüber auch der Chef der LR an GFM, 17.11.1887; ABH, ZMF PrBH 641/1887. Zudem sollten auch einige Gebiete der Metropolie Dabar-Bosna in der Gegend von Priboj zugunsten der Eparchie Raška-Prizren abgetrennt werden.

109 *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 520.

die gewiss willkommene Gelegenheit geboten, diesen bei der Bevölkerung seines Glaubens äußerst verhaßten, charakterschwachen und schon deshalb politisch unzuverlässigen Functionär von seinem so überaus wichtigen Posten zu entfernen und durch eine Persönlichkeit zu ersetzen, welche dem nationalen und einheimischen Clerus entnommen, die Achtung und Sympathie der or.[ientalisch] orthodoxen Bevölkerung genießt und einen woltätigen Einfluß auf dieselbe zu üben vermag.[110]

In diesem Schreiben schlug Appel den Archimandriten Leontije Radulović als Nachfolger vor, den Sekretär des alten Bischofs Ignatije. Seine Wahl würde in der Herzegowina, wie Appel schrieb, »mit großer Freude begrüßt werden […] und dessen durchaus ehrenvoller Charakter, maßvoll ernstes Wesen und würdige politische wie allgemeine Haltung volle Garantie zu bieten scheinen.«[111] Die beiden entscheidenden Argumente für einen Bischofskandidaten waren aus Sicht habsburgischer Eliten somit seine Loyalität, gestützt durch ein ruhiges Wesen und ein hohes Ansehen im Volk. Ignatije waren Anfang des Jahres 1888 sowohl seine drohende Entlassung als auch die Chancen Leontijes auf seine Nachfolge bewusst. Nach dem Mostarer Kreisleiter Müller verhielt er sich »sehr nervös« und machte in Mostar Stimmung gegen die Ernennung Leontijes. So verbreitete Ignatije, Leontije habe keine ausreichende theologische Bildung, sei bartlos »wie ein römischer Priester« und würde sich, zum Bischof geweiht, mit der Regierung sicher bald um die Kirchenunion mit Rom bemühen.[112] Diese Diffamierung tat Kreisleiter Müller als »abgenütztes Agitationsmittel« ab.[113] Offenbar glaubte Ignatije in Mostar kaum einer mehr. Landeschef Appel taxierte Ignatije abfällig als »nicht so sehr vom Ehrgeiz als von seiner ausgeprägten Habsucht geleitet«, weswegen er auf eine schnelle Entscheidung des Patriarchen drängte, wonach die Regierung Ignatije eine Pension zur Ablösung anbieten werde.[114]

Die neuen Bischöfe – Leontije und Serafim

Im Februar 1888 nahm der Patriarch Ignatijes Entlassungsgesuch an, Wien billigte ihm eine Pension zu und kurze Zeit später verließ er Mostar in Richtung Konstantinopel. Kaiser Franz Joseph I. ernannte Leontije Radulović im April 1888

110 *Madžar*: Pokret Srba BiH 50–52 sowie Landeschef Appel an GFM, 13.1.1888; ABH, ZMF PrBH 41/1888.

111 Ebd.

112 Heinrich Müller, Kreisvorsteher von Mostar, über ein Gespräch mit Ignatije. Bericht an LR, 5.2.1888; ABH, ZMF PrBH 145/1888.

113 Bericht des KV Mostar an LR, 5.2.1888; ebd.

114 Chef LR, Appel, an GFM, 13.2.1888; ebd.

zum Metropoliten von Mostar, und im Mai weihten ihn die Metropoliten von Sarajevo und Tuzla zum neuen Bischof der Herzegowina.[115] Nach über einem Jahrhundert trat damit das erste Mal seit 1777 wieder ein in der Herzegowina geborener Geistlicher das Bischofsamt in Mostar an.[116]

Leontije Radulović (1835–1888) war nach seiner Herkunft und seinem Lebensweg ein typischer herzegowinischer Mönchsgeistlicher. Geboren in Tulje im Popovo Polje, hatte er über seinen Onkel, den bekannten und gebildeten Archimandriten Joanikije Pamučina, sowohl in Mostar, im Kloster Duži, als auch für kurze Zeit in Belgrad eine geistliche Ausbildung erfahren. Mönche waren zu dieser Zeit die einzigen orthodoxen Geistlichen der Herzegowina, die in begrenztem Maße über schriftgebundene Bildung verfügten. 1856 erfuhr er die Mönchsweihe in Foča und wurde Priestermönch (Hieromönch/*jeromonah*), d. h. er übernahm die Seelsorge in einer Gemeinde. Ein Jahr später schloss er sich im Kloster Duži orthodoxen Aufständischen an und diente dem bedeu-

115 Bekanntmachung der Ernennung Leontijes zum Bischof von Zahumlje-Herzegowina an die Geistlichkeit, die Kirchengemeinden und die Gläubigen der Eparchie, Mostar 15.4.1888; AHNKŽ, SPPUT 3/88 k. 1888–1896. Ökumenischer Patriarch Dionisije an die Geistlichen und das ganze Kirchenvolk der serbisch-orthodoxen Eparchie Zahumlje-Herzegowina (serbische Übersetzung aus dem Griechischen), 4.5.1888; SPPUT 6/1888 k. 1888–1896. Darin wurde betont, Ignatije sei freiwillig zurückgetreten und der Synod habe aus drei Kandidaten Leontije Radulović gewählt und ernenne ihn hiermit zum Bischof. Der Patriarch und der Synod bitten die Geistlichen und das Kirchenvolk um die Anerkennung des Kandidaten als Metropolit der Herzegowina. Vgl. zur Bischofsweihe von Leontije: Novi Mitropolit Hercegovačko Zahumski. In: Istočnik 5/2 (1888), 65–68.

116 Mit differierenden Jahresangaben und Namen amtierten als phanariotische orthodoxe Bischöfe der Herzegowina im 19. Jahrhundert bis 1888:

Ananije oder Likanije	(1772–1802)
Jeremija	(1803–1815)
Josif	(1815/1817–1835/1836)
Prokopije	(1836/1837)
Aksentije	(1837/1838–1847/1848)
Josif	(1847/1848–1853/1854 [zum zweiten Mal])
Partenije	(1854)
Grigorij/Gerasim	(1854–1860/1862/1863)
Prokopije	(1863–1864/1875)
Ignatije	(1875–1888)

Selbst der pensionierte Bischof von Zvornik-Tuzla, Dionisije Ilijević, wunderte sich, dass er im Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel kaum Daten zu den Bischöfen der Eparchie Zahumlje-Herzegowina im 19. Jahrhundert fand. *Protosinđel Dionisije* [*Dionisije Ilijević*]: Mitropoliti srpsko-pravoslavne hercegovačko-zahumske Mitropolije od 1766. godine. In: Istočnik 7/6 (1892), 258 f. Vgl. auch *Davidović*: Srpska pravoslavna crkva 59; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 514–521. Über die sogenannte Phanariotenherrschaft in der Herzegowina vgl. auch *Pamučina*: Početak dolaska grčkih vladika; *Ders.*: Životopis. Serafima Šolaie. In: Srbsko-dalmatinski magazin. Ljubitelj prosvjete i narodnog jezika 28 (1869), 147–170; *Radulović*: Režim fanariota.

tendsten Aufstandsführer Luka Vukalović als Schreiber.[117] Nach immer mehr Misserfolgen der Aufständischen floh Leontije Anfang der 1860er Jahre nach Dubrovnik und später nach Zadar. Für kurze Zeit setzte er hier seine Ausbildung fort, kehrte aber schon 1863 nach Mostar zurück. Hier war er erneut Priester, wurde aber 1869/1870 bereits aufgrund seiner Beteiligung an einer antiosmanischen Verschwörung zusammen mit weiteren Männern verhaftet, verurteilt, nach Konstantinopel gebracht und später in Fessan (im heutigen Libyen) interniert. Er blieb dort fünf Jahre bis zu seiner Begnadigung 1876. Über Cetinje kehrte er 1879 nach Mostar zurück und wurde hier sofort zum Archimandriten und bischöflichen Sekretär von Ignatije ernannt, was ihn zu einem der einflussreichsten Geistlichen in der Herzegowina machte. Wie Bischof Ignatije unterschrieb auch er das Protestschreiben gegen das Wehrgesetz von 1881, wofür er – auch aufgrund seiner Verstrickungen in die Aufstände von 1882 – verhaftet und für mehrere Monate im slawonischen Osijek interniert wurde. Sechs Jahre später ernannte Habsburg den vorbestraften Geistlichen mangels Alternativen dennoch zum Bischof.[118]

Leontije verfasste bald nach seiner Weihe ein Rundschreiben an seine »geistliche Herde«, worin er alle Gläubigen zu Frieden und brüderlicher Liebe ohne Ansinnen des Glaubens- und Standesunterschieds aufrief, zu tiefer Liebe gegenüber der Heimat, der Bildung und der serbischen Nationalität. Besonders die Geistlichkeit bat er, wissend um ihre schwere Lage, um echte und ehrliche Ergebenheit. Er selbst versprach dafür, sich häufiger mit der Geistlichkeit treffen, sich unterhalten und beraten zu wollen.[119] Seine Pläne konnte er kaum unter Beweis stellen, da er bereits wenige Monate nach seiner Weihe erkrankte und im Oktober 1888 starb.

Nach dem unerwarteten Tod von Bischof Leontije rückte der Archimandrit von Žitomislić, Serafim Perović, als in der Eparchie amtshöchster Geistlicher zum Administrator der Eparchie auf.[120] Bereits während der Ablösung Ignatijes als Bischofsnachfolger im Gespräch, war er nun der im Grunde einzige mögliche Kandidat. Die habsburgisch-serbische Presse und Teile der Kirchgemeinde in Mostar hatten den abgesetzten Bischof von Sarajevo und gebürtigen Herzegowiner Sava Kosanović als Kandidaten ins Gespräch gebracht. Für Wien war

117 Zu den Aufständen der 1850er Jahre in der Herzegowina vgl. *Ćorović*, Vladimir: Luka Vukalović i hercegovački ustanci od 1852.–1862. godine. Beograd 1923.

118 Zum Leben und Wirken von Leontije Radulović (1835–1888): Šematizam ZH (1890); *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 94–96; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 551.

119 Rundschreiben Bischof Leontijes an alle Geistlichen und Gläubigen der Eparchie Zahumlje-Herzegowina, 2.5. und 15.5.1888; AHNKŽ, SPPUT bb/1888 k. 1884–1924.

120 Telegramm GFM, Kállay, an das Außenministerium, 25.10.1888. Nachricht des Todes von Bischof Leontije mit der Bitte um Weiterleitung an das Ökumenische Patriarchat. ABH, ZMF PrBH 820/1888.

seine Ernennung jedoch undenkbar. Die Laien in Mostar distanzierten sich – der politischen Lage gewahr – auch bald von ihm.[121] Zudem meldeten sich fünfzehn herzegowinische Geistliche in einem Brief an die Kreisverwaltung in Mostar zu Wort und baten um eine schnelle Neubesetzung des Metropolitenstuhls. Sie regten an, »daß der zu ernennende Metropolit ein Serbe sei, der die kirchlichen Verhältnisse und die Sitten der Bevölkerung gut kennt und dieselben je eher und besser in Ordnung bringt.«[122] Möglicherweise war der Brief der Geistlichen auch auf Betreiben von Laienmitgliedern der Mostarer Kirchgemeinde entstanden. Nach harschen Auseinandersetzungen mit der Regierung zwischen 1881 und 1888 bemühten sich die Laien um einen vorsichtigeren Ton. Sie übergaben der Kreisverwaltung die Note der Geistlichen und betonten ihre grundsätzliche Loyalität der Regierung gegenüber.[123] Dabei war der Brief der Geistlichen auch der Beleg einer zunehmenden professionellen Vergesellschaftung von einem reichlichen Dutzend orthodoxer Welt- und Ordensgeistlicher aus der gesamten Herzegowina, die kollektive Interessen formulierten und sich für sie einsetzten.[124]

Landeschef Appel sprach sich Anfang Januar 1889 in einem Brief an Kállay klar für Serafim Perović aus. Warfen gebildete Mostarer Laien Serafim schwache geistige Fähigkeiten vor, sah dies Appel explizit nicht als Nachteil an. Viel wichtiger sei »sein fester und konkreter Charakter und seine bewährte Überzeugungstreue«, die ihn von »ungünstigen Einflüssen« fernhalten würden – also seine Loyalität gegenüber Habsburg.[125] Kállay bat Kaiser Franz Joseph I. daraufhin, der Ernennung zuzustimmen und den Segen des Patriarchen einzuholen, den er kurze Zeit später erhielt. Im April 1889 weihten die Bischöfe von Sarajevo, Tuzla und Kotor Serafim Perović in Mostar zum Metropoliten von Zahumlje-Herzegowina.[126]

121 Chef der LR, Appel, an GFM, 8.11.1888 und 9.1.1889; ABH, ZMF PrBH 853/1888, 27/1889. Im letzteren der beiden Schreiben berichtete Appel über die Artikel in den Zeitungen *Zastava* und *Srbobran*. Er hatte die Grenzämter anweisen lassen, Sava Kosanović, falls er versuchen sollte in die Herzegowina einzureisen, »in höflicher aber sehr bestimmt lautender Form zu eröffnen, daß ihm das Betreten des Occupationsgebietes nicht gestattet werden könne.«

122 »Deklaration der herzegowinischen Geistlichkeit an die Kreisbehörde in Mostar«, o. D. (dt. Übersetzung); ebd.

123 Übersetzung eines Briefes der KSG Mostar an KV Müller, 21.10./2.11.1888; ebd.

124 Den Brief unterschrieben die Geistlichen: Prota Bogdan Zimonjić (Gacko), Igumen Simeon Todorović (Žitomislić), Igumen Christifor Mihajlović (Zavala), Jefstatije Gaćinović (Dobrićevo), Gligor Tirović (?), Petar Božić (Bijelo Polje), Đorđe Perinović (Bileća), Pavo Simić (?), Aćim Bratić (Fojnica b. Gacko), Gerasim Jovanović (Duži), Prokopije Vjeković (?), Trifko Glogovac (Žiljevo), Nikola Kojo (Ulog), Marko Kisić (Korjeniće). »Deklaration der herzegowinischen Geistlichkeit an die Kreisbehörde in Mostar«, o. D. (dt. Übersetzung); ebd.

125 Chef LR Appel an GFM, 9.1.1889; GFM an Kaiser Franz Joseph I., 18.1.1889; ABH, ZMF PrBH 27/1889.

126 Bekanntmachung der Ernennung durch Kaiser und König Franz Joseph I. und des - Segens des Patriarchen Dionisije V. Serafim Perović an die gesamte Geistlichkeit, die Gemeindevorstände und die Gläubigen der Eparchie ZH, 1.4.1889. In: Istočnik 8/3 (1889), 126 sowie die Bekanntmachung der Bischofsweihe Serafims in Mostar, 18.4.1889; AHNKŽ,

Serafim Perović (1827–1903), Leontijes acht Jahre älterer Nachfolger, war sein langjähriger Weggefährte gewesen. Auch er entstammte einer Priesterfamilie aus der Gegend von Trebinje, auch er hatte seine Grundschulbildung in Duži begonnen. Er war ebenso über seinen Onkel, Partenije Perović, in das Kloster gelangt, der als Igumen des Klosters beide unterrichtet hatte. Mit 21 Jahren nahm er, getauft auf den Namen Sava, die Mönchsweihe und den Namen Serafim an und wurde noch im selben Jahr zum Priestermönch geweiht. Über Verbindungen nach Dubrovnik gelang es ihm 1853/1854, gemeinsam mit Nićifor Dučić nach Belgrad an das Theologische Seminar zu kommen und dort eine geistliche Ausbildung zu beginnen. 1857 kehrten beide in die Herzegowina zurück und bauten im Kloster Duži, später im nahegelegenen Žitomislić eine der ersten geistlichen Schulen der Eparchie auf. Seit dieser Zeit war Serafim Igumen, d. h. Klostervorstehr, von Žitomislić, 1864 im Ehrenrang eines Archimandriten. Später wirkte er auch in Mostar. Verschiedene Historiker betonten Serafims Zusammenarbeit mit der serbischen Regierung, besonders ihrem Außenminister Garašanin,[127] was für einen orthodoxen Mönch der Herzegowina in den 1850er bis 1870er Jahren jedoch nicht ungewöhnlich war. Dazu passt auch, dass er in den 1860er Jahren für zwei Jahre nach Russland reiste, um Spenden für sein Kloster zu sammeln. Angeblich zeichnete ihn Zar Aleksandr II. sogar mit einem goldenen Brustkreuz aus. Wie Leontije Radulović wurde Serafim Perović 1870 unter anderem mit seinem Bruder Jovo verhaftet und später in Fessan fünf Jahre interniert.[128] Erst 1878 kehrte er in die Herzegowina zurück. Serafim arbeitete erneut im Kloster Žitomislić, bis er nach dem Tod von Leontije zum Übergangsverwalter und ein halbes Jahr später, im April 1889, zum Bischof der Herzegowina geweiht wurde.[129] Leontije Radulović und Serafim Perović waren mehrfach geflüchtet, inhaftiert und in die Herzegowina zurückgekehrt. Sie hatten vielfältige seelsorgerische und politische Erfahrungen außerhalb der Herzegowina – in Dalmatien und Montenegro, aber auch in Russland und Serbien – gesammelt, bevor sie von Österreich-Ungarn zu Bischöfen in ihrer Heimat ernannt wurden. Im Ver-

SPPUT 91/1889 k. 1888–1896. Rundschreiben des neugeweihten Bischof Serafims, Mostar 10.5.1889; Verbreitung der Synodalschrift des Ökumenischen Patriarchats über die Wahl - Serafims zum neuen Bischof von Zahumlje-Herzegowina, 3.4.1889; SPPUT 104/1889 k. 1888–1896. Vgl. u. a. auch *Vrankić*: Religion und Politik 179 f.

127 *Pavlovich*: Serbian Orthodox Church 156.

128 Vgl. auch die Erinnerungen an die Durchsuchung des Klosters Žitomislić und die Verhaftung Serafim Perovićs von Josef Koetschet, einem Arzt Schweizer Herkunft, der seit 1855 in osmanischen Diensten war: *Koetschet*, Josef: Osman Pascha. Der letzte grosse Wesier Bosniens und seine Nachfolger. Hinterlassene Aufzeichnungen. Sarajevo 1909, 47–50.

129 Zu Serafim Perović (1827–1903) u. a.: Bosanska vila 13/4 (1889), 204; Istočnik 9–10/4 (1890), 394 f.; Nekrologe für Serafim Perović. Istočnik 4/17 (1903), 49–54; Bogoslovski glasnik 3/2 (1903), 237; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 96; *Ćorović*, Vladimir: Hercegovački manastiri. Manastir Žitomišljić. In: Starinar 10–11 (1935/1936), 3–36, hier 28; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 472 f.

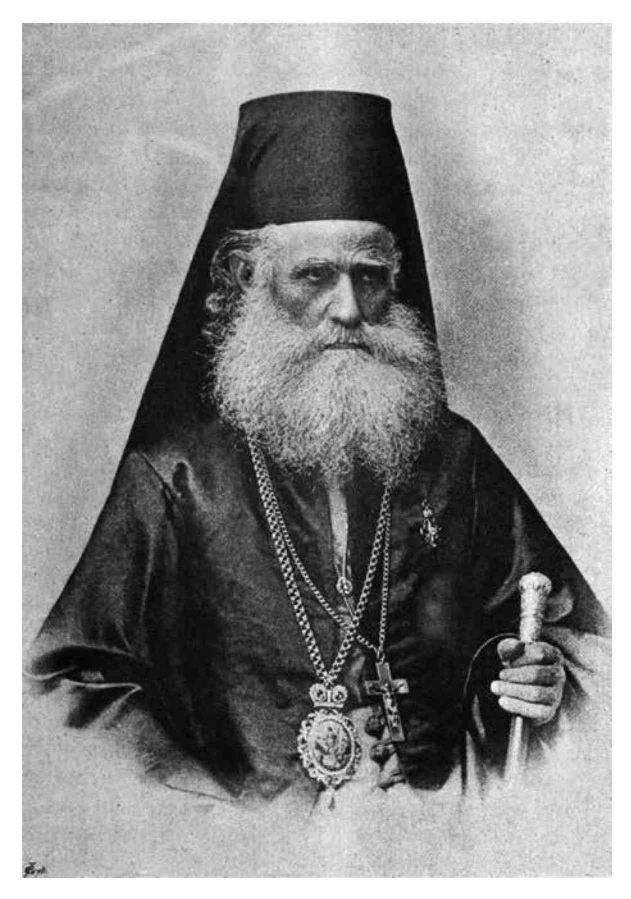


Abb. 6: Metropolit Serafim Perović

gleich zu ihren Kollegen in Dalmatien, Bosnien oder der Vojvodina besaßen sie für christliche Oberhirten jedoch nur eine spärliche theologische Ausbildung.

Mit Metropolit Serafim begann 1889 in der Herzegowina eine Epoche großer Kirchenreformen. Leontije hatte solche Reformen sicher auch geplant, konnte sie jedoch aufgrund seiner Krankheit nicht umsetzen. Ab November 1888 setzte Serafim als Administrator der Eparchie eine wahre Flut von schriftlichen Forderungen an die Geistlichkeit in Gang. Zwei Bereiche kristallisierten sich dabei heraus, die zugleich reformiert werden sollten: Zum einen sollte eine effiziente hierarchische Verwaltung der religiösen Organisation aufgebaut werden, die zum anderen darauf abzielte, Glaubenslehre und -praxis von Gläubigen *und* Geistlichen erkennbar in Richtung des kanonischen Standards zu verändern. Der Anspruch auf grundlegende Reformen und die Eile ihrer Umsetzung verwies, mit Kosellecks Definition von Moderne, auf eine akute und schmerz-

lich empfundene Differenz zwischen dem Erfahrungsraum, wie religiöses Leben sich gestaltete, und dem Erwartungshorizont, in welche Richtung es sich zu entwickeln hatte.[130] Die Zielvorstellung für die Zukunft war jene des vermeintlich goldenen serbischen Mittelalters. Gebildete orthodoxe Geistliche sahen die Situation der Kirchenorganisation, der Geistlichkeit und des religiösen Alltags der Gläubigen insgesamt als eine mangelhafte, fehlgeleitete und inhaltlich verarmte an. Gerade die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren aus ihrer Sicht durch eine Vielzahl die Reinheit der Orthodoxie bedrohender Strömungen charakterisiert. Gründe dafür sah die Geistlichkeit sowohl in der ›fremdreligiösen Fremdherrschaft‹ der vorangehenden osmanischen Herrschaft als auch in der sich durch westliche Einflüsse rasant verändernden Gegenwart. Die osmanisch-phanariotische Vergangenheit war dabei verantwortlich für den kulturellen Verfall der Geistlichkeit und der Gläubigen. Die Gegenwart stand beispielhaft für die Bedrohungen der Orthodoxie durch die modernen Ideenkonzepte von Säkularismus, Individualismus, Rationalismus, Materialismus oder Positivismus als auch durch den von Habsburg gestützten Katholizismus. Der Erwartungshorizont religiöser Reformen zielte daher klar darauf ab, den imaginierten Idealzustand des Mittelalters wiederherzustellen. Über das Mittel von Reform der Organisationsstrukturen und der religiösen Bildung sollten Reinheit und Wahrheit orthodoxen religiösen Lebens wiedererlangt werden.

Noch Serafims Vorgänger Leontije hatte neben seiner Metropolitenwürde das Erzpriesteramt (*prota/protoprezviter*) von Mostar als Ehrenamt geführt als auch das Amt eines Pfarrers dort bekleidet.[131] Serafim bemühte sich solche Ämterdopplungen aufzulösen, gebildete Priester in Schlüsselämter zu berufen und damit die Effizienz und Reichweite der eparchialen Verwaltung in der Peripherie zu erhöhen. So besetzte er als Erstes wichtige geistliche Ämter in der Eparchie neu – seinen bischöflichen Sekretär als auch den Priester und Prota von Trebinje.[132] Seit seiner Bischofsweihe verlangte Serafim von der Regierung, ein eparchiales Konsistorium nach dem Vorbild Sarajevos einzurichten, was die Regierung mit dem Verweis verweigerte, auch die übrigen Glaubensgemeinschaften besäßen keine solche Institution.[133] So stützte Serafim die bischöfliche Zentralgewalt stärker auf die Erzpriester, deren Ämter bis dato eher Ehrentitel

130 *Koselleck*, Reinhart: ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien. In: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main 2000, 349–375 sowie *Ders.*: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main 2006, 80–85.

131 Ziviladlatus Kutschera an GFM, 10.7.1889; ABH, ZMF PrBH 523/1889.

132 Kanzlist der Eparchie wurde Patrikije Popović (-Komadanović), der aus Čajniče stammte und einer der ersten Absolventen des Priesterseminars von Reljevo war. In Trebinje setzte Serafim Sava Pješčić, einen Lehrer aus Nevesinje, als Protopresbyteratsverwalter und Priester ein. Beide wurden in Sarajevo geweiht. Istočnik 10/2 (1888), 168.

133 Chef LR, Appel, an GFM, 8.11.1888; ABH, ZMF, PrBH 853/1888 sowie Kutschera für den Chef LR an GFM, 10.7.1889; ABH, ZMF PrBH 523/1889.

unter den Pfarrern eines Kirchenbezirke gewesen waren.[134] Erstmals erhielten die Protas ab dem Ende der 1880er Jahre konkrete kirchliche Verwaltungs- und Aufsichtsfunktionen, womit sie zur Exekutive des Bischofs wurden. Das Ehrenamt der Erzpriester rationalisierte man zu einem verbindlichen Verwaltungs- und Lehramt, das die Kommunikation zwischen Pfarrern und dem Bischof regeln und erste Appellationsinstanz in den Kirchenbezirken bilden sollte. Da die Amtsbezirke der Protas, die Protopresbyterate, meist den vormals osmanischen, nun habsburgischen Verwaltungsbezirken entsprachen, waren Protas oft auch für die staatliche Verwaltung die erste Anlaufstelle bei Fragen bezüglich der Orthodoxen. Protas waren dabei auch Pfarrer. Als mit der Zunahme ihrer Aufgaben und Verantwortungen ihre bürokratischen Tätigkeiten und ihre Reisetätigkeit stiegen, beklagten sich nicht selten Gemeindemitglieder der Städte über ihre häufige Abwesenheit vor Ort. Die Straffung eparchialer Verwaltung hatte somit oft auch Nachteile für die Seelsorge und die Beziehungen zwischen Laien und Geistlichen in den Städten.

Serafim bat den Prota von Trebinje, die Gemeinden seines Distrikts drei bis vier Mal im Jahr – wenn die Kosten zu hoch wären, zumindest zwei Mal – zu bereisen und ihre Arbeit zu prüfen. Dabei sollte er vor allem auf die Kirchen, die Schulen und die Geistlichkeit achten: speziell auf Ordnung und Sauberkeit, darauf, ob alle Kirchenkleider gepflegt gehalten, und schließlich, wo die heiligen Gefäße, Vorhänge und Bücher aufbewahrt würden. Zudem sollte er die Verwaltung der kirchlichen Güter, die Buchführung, den Religionsunterricht, das Auftreten und die Kleidung des Priesters bis hin zur Aufbewahrung von Schriftstücken prüfen. Bei Fehlern und Übertretungen der Geistlichen sollte er sie in der rechten Praxis und Lehre anleiten und, wenn nötig, auch streng ermahnen. Nach jeder Reise war ein ausführlicher Bericht an den Bischof zu schreiben. Serafim erhoffte sich von den Visitationen »segensreiche Früchte für den heiligen Glauben, die Kirche, die Bildung und allgemein für den religiös-moralischen und materiellen Fortschritt Unserer dortigen, teuren geistlichen Herde.«[135] Seinen Forderungskatalog gegenüber den Erzpriestern entnahm er offenbar ebenso Punkt für Punkt den Bestimmungen des Kirchenrechtswerkes von Milaš.[136] Serafim orientierte sich insbesondere an dem Kirchenrechtler aus Zadar, woran erkennbar wird, wie eng verknüpft in dieser Zeit in Bosnien die Neuauflage der Kanones in Buchform und die gestiegene Intention ihrer Durchsetzung waren.

134 Valtazar Bogišić schrieb in den 1870er Jahren, das Amt der Protas besitze in der Herzegowina keine Befugnisse und sei ein reiner Ehrentitel, der vom Bischof gegen Gebühr vergeben werde. *Bogišić*: Izabrana djela (4) 251, 253. Zum Amt des Protopresbyters oder synonym des Erzpriesters (*arhiprezviter*) vgl. u. a. *Mirković*: Pravoslavna liturgika 68 f.

135 Metropolit Serafim an das Protopresbyterat Trebinje, Pješčić, 18.7.1890; AHNKŽ, SPPUT 134/1890 k. 1888–1896.

136 Beinahe wortgleich finden sich Serafims Festlegungen bei Milaš als Aufgaben der Protopresbyter: *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890) 361–366 § 95.

Als weiteren Schritt bestimmte Serafim noch im Dezember 1888, regelmäßige Sitzungen aller Pfarrgeistlichen eines Protopresbyterates unter Vorsitz des Prota einzuberufen.[137] Auch hier folgte Serafim den Reformen, die die Metropolie Sarajevo vormachte, wo bereits 1885 mit solchen Sitzungen begonnen wurde.[138] Das Format solcher Priestersitzungen stammte aus orthodoxen Eparchien in der Habsburgermonarchie[139] und galt unter gebildeten Geistlichen Bosniens Ende der 1880er Jahre als probates Mittel, kirchliche Strukturen, Experten und das religiöse Alltagsleben zu reformieren.[140] Somit ging es bei den Zusammenkünften darum, Priester zu bilden und ihre Arbeit zu vereinheitlichen, was allein mittels schriftlicher Anweisungen unmöglich schien. Auch intendierte die Eparchialleitung hiermit über die Protopresbyterate die hierarchischen Beziehungen zu den Pfarrern zu straffen und damit einen entscheidenden Schritt in Richtung der Verherrschaftung der kirchlichen Institutionen zu gehen.[141]

Die erste Priestersitzung eines herzegowinischen Protopresbyterates fand in Trebinje unter der Leitung Sava Pješčićs am 14./26. Januar 1889 statt, am symbolträchtigen Tag des, wie dieser schrieb, »heiligen serbischen Urlehrers Sava Nemanjić, des allserbischen ersten Erzbischofs«.[142] Die Sitzungen plante die Kirchenleitung von nun an viermal jährlich abzuhalten. Bischof Serafim erachtete jene von Trebinje für die Herzegowina als derart beispielhaft, dass er das Protokoll im *Istočnik* abdrucken ließ. Es enthielt 20 beschlossene Reformpunkte für einen breiten Bereich des religiösen Lebens. Glaubensinhalte und -praktiken

137 Pješčić an Gerasim Jovanović, Hieromönch und Verwalter des Klosters Duži, 5.3.1890. Antwort auf die Absage Jovanovićs, an der nächsten Priestersitzung teilzunehmen. Pješčić teilt ihm mit, dass nach der Genehmigung von Priestersitzungen durch Bischof Serafim im Dezember 1888 im Protopresbyterat Trebinje die gesamte Priesterschaft, also auch die Mönchsgeistlichen die Pflicht hätten, zu diesen zu erscheinen. AHNKŽ, SPPUT 58/1890 k. 1888–1896.

138 Sava Pješčić hatte die Sitzungen 1888 (noch als Lehrer in der Posavina) für alle Eparchien in Bosnien gefordert. *S.L. Pj. [Savo Pješčić]*: Prazna crkva. In: Istočnik 4/2 (1888), 50–53, hier 52.

139 Über solche Sitzungen innerhalb des Patriarchats von Sremski Karlovci: Sveštenički zborovi, udruženje i organizacija. In: Glas istine 10/4 (1887), 145–148; *Danilovac*, D.: Preustrojstvo bogoslovije. In: Glas istine 11/6 (1889). Erneut veröffentlicht in: *Danilovac*: Srpski sveštenik 49–53, hier 49.

140 *Davidović*, Stevo N.: O svešteničkim sjednicama uopšte (Fortsetzungsartikel). In Istočnik 16/3 (1889), 264–266, hier 265 sowie 16–17/3 (1889), 284–287, hier 284. Auch Nikodim Milaš empfahl in seinem 1890 erschienen Lehrbuch des Kirchenrechts regelmäßige Priestersitzungen (*pastirski zborovi*) in jedem Protopresbyterat abzuhalten. Dabei wurde sie in der Bukowina 1857, in Dalmatien jedoch erst 1890, also sogar später als in der Herzegowina, erstmals eingeführt. *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890) 403–405; *Milasch*: Kirchenrecht 405.

141 Zum Begriff von Kirche als verherrschafteter Institution: *Schlögl*: Alter Glaube 27–29.

142 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata (14.1.1889); genehmigt von Serafim, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 239.

sollten rationalisiert und verkirchlicht, Priester weitergebildet und ihre soziale Stellung in den Gemeinden verbessert werden.[143] Solche Priestersitzungen kamen in den 1890er Jahren überall in der Diözese in Gang, verliefen genauso schnell jedoch auch wieder im Sande. Erneut drängte Serafim 1899 darauf, mindestens zweimal im Jahr in jedem Protopresbyterat Sitzungen aller weltlichen und Mönchsgeistlichen abzuhalten.[144] Auch wenn die Sitzungen unregelmäßig abgehalten wurden, halfen sie, die Priester in ihrer Seelsorgepraxis und der Umsetzung eparchialer Normen zu kontrollieren. Gleichsam integrierten die Sitzungen die Pfarrgeistlichkeit innerhallb ihrer Protopresbyterate.

Seit 1884 begann die Landesregierung mit dem Aufbau von Zivilstandsregistern in den Bezirksämtern, die jedoch auf die lokalen Religionsverwaltungen angewiesen waren, was wiederum die Ausstattung der Kirchgemeinden mit Matrikelbüchern verlangte. So war eine der ersten Forderungen Serafims, umgehend und in allen Kirchgemeinden Geburts-, Tauf-, Ehe- und Sterbematrikel zu führen. Möglichst vollständige statistische Daten über Gläubige, Geistliche und kirchliche Strukturen waren die Voraussetzung für eine moderne Administration, mittels derer breitangelegte Reformen durchgeführt werden sollten.[145] Sofort nach der Übernahme der bischöflichen Amtsgeschäfte verschickte Serafim im Oktober 1888 Rundschreiben an alle Geistlichen, in denen er sie über die Pflicht und die Art der Matrikelführung instruierte, sodass, wie er einleitend schrieb, »die erwünschte Ordnung in der Durchführung der parochialen Aufgaben in dieser Erzdiözese so bald als möglich eingeführt und verwirklicht werde«.[146] Zusätzlich sollten die Gemeindepriester straffer an die Eparchie gebunden werden, wofür ein Protokoll über Ein- und Ausgänge von Korrespondenzen anzulegen war. Auch diesen Schritt zur Professionalisierung kirchlicher Strukturen unterstützte der Staat direkt, indem er amtliche kirchliche Briefe vom Porto befreite.[147]

Zudem plante Serafim, einen kirchenstatistischen Schematismus der Eparchie zu erstellen. Auch dies war sowohl ein Ziel des Bischofs als auch zugleich

143 Ebd.

144 Rundschreiben Serafims an alle Pfarrgeistlichen, 23.12.1899. In: Istočnik 1–2/14 (1899), 1 f. Zur doppelten Kontrolle sollten auch die Protokolle der Sitzungen in die Eparchialverwaltung nach Mostar gesandt werden.

145 Vgl. dazu Weber: »Die bureaukratische Verwaltung bedeutet: Herrschaft kraft *Wissen*: dies ist ihr spezifisch rationaler Grundcharakter. Über die durch das *Fach*wissen bedingte gewaltige Machtstellung hinaus hat die Bureaukratie […], die Tendenz, ihre Macht noch weiter zu steigern durch das *Dienst*wissen: die durch Dienstverkehr erworbenenen oder ›aktenkundigen‹ Tatsachenkenntnisse.« *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 165; Hervorhebungen im Original.

146 Rundschreiben des Archimandriten Serafim als Verwalter der Metropolie an die Geistlichkeit der Eparchie, 10.12.1888. AHNKŽ, SPPUT 36/1888. Abgedruckt auch im Istočnik 5/3 (1889), 79.

147 Rundschreiben des Verwalters der Eparchie, Serafim, an alle Geistlichen, 5.1.1889. In: Istočnik 6/3 (1889), 92.

eine staatliche Empfehlung und folgte dem Vorbild der Sarajevoer Metropolie.[148] Die Eparchie Zahumlje-Herzegowina hatte bereits Mitte der 1880er Jahre einige Daten in einer bosnischen Zeitung veröffentlicht, jedoch bis dato kein stringentes Statistikwerk der Metropolie erstellen können.[149] In mehreren Rundschreiben an die Geistlichkeit forderte Serafim im Mai und Juni 1889 genaue Daten aus den einzelnen Gemeinden an. Gefragt wurde grundsätzlich nach allem, was an Daten in den Pfarrgemeinden zu erheben war: nach der Anzahl der Mitglieder und der Verwaltung der Gemeinden, ihrem mobilen und immobilem Besitz, den Kirchen und ihren Patronaten; den kirchlichen Schulen, deren Lehrer und Schüler; den Priestern, ihrer Weihe und ihren Familien. Es sollten jedoch auch religionssoziologische und ethnographische Fakten erhoben werden – lokale Glaubenspraktiken in den Gemeinden, religiöse Feiertage, die Zahl der Gottesdienste und die Hauspatronate der Familien. Dabei fragte Serafim die Priester auch nach Vorschlägen und Kritik gegenüber der »kirchlichen und zivilen Verwaltung« – ein Reformansatz, den Sava Kosanović als Sarajevoer Bischof bereits 1882 versucht hatte umzusetzen. In keinem der überlieferten Antwortschreiben ging jedoch ein Priester aus der Herzegowina auf diese Frage ein.[150] Offensicht-

148 Circularerlass der LR in Sarajevo v. 31.8.1879, betr. die Evidenthaltung der griechisch-orientalischen Pfarren und Kirchengemeinden. In: SGVN 1, 316 f. In eine ähnliche Richtung ging auch die Aufforderung der LR an die KB, die örtlichen Religionsverwaltungen zu bewegen, Daten über die Zahl der Pfarrgemeinden, betreuten Seelen, Geistlichen und ihre Einnahmen in natura und Geld zu übermitteln. LR, Stransky, an alle KB, 14.6.1881; ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« 14 k. 1. Vgl. auch *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 225.

149 In der wohlwollenden Rezension des dritten Schematismus der Eparchie Dabar-Bosna (Sarajevo) von 1886 beklagte der Autor, die Eparchien Tuzla und Mostar hätten bis dato nur einige Daten in Beilagen politischer Zeitungen publiziert, »wo sie vergessen werden und mit ihnen Käse und Speck eingewickelt wird.« Bosanska vila 21/1 (1886), 336. Zu den von Metropolit Georgije Nikolajević 1886 erhobenen Daten für den Schematismus der Eparchie: *Veselinović*, Rajko L.: Istorija srpske pravoslavne crkve sa narodnom istorijom. Udžbenik za V razred srpskih pravoslavnih bogoslovija. Knj. II (1766–1945). Beograd 1966, 178.

150 Rundschreiben der Metropolie an alle Geistlichen, Mai–Juni 1889; AHNKŽ, SPPUT 87, 106, 119/1889 k. 1888–1896.

Im Schreiben vom 4.5.1889 (SPPUT 87/1889) beauftragte Serafim die Protopresbyter ihre Geistlichen beispielsweise zu fragen, wo sie geboren sind, wo und welche Lehre sie genossen haben, wo sie von wem zum Diakon und wo zum Priester geweiht wurden; wann und von wem sie zu Synkellen (*sinđel, protosinđel*), Igumen, Protopresbyter oder Archimandriten geweiht oder ernannt wurden, und ob es Zeugnisse der Weihe gebe; ob sie kirchliche Auszeichnungen besäßen, wie kirchliche Ehrengürtel (*crkveni pojas*), Kreuzringe (*naprsni krst*) oder andere Auszeichnungen. Weiter wurde gefragt wie viele Haushalte und wieviel Gläubige es in der Gemeinde gebe; ob es eine Kirche gibt, wann sie gebaut wurde, ob sie eine Stiftung sei, wem sie geweiht sei und ob sie über Besitz verfüge; wie weit die Gläubigen jeweils zur Kirche gehen müssten, ob es Schulen gebe, wie sie ausgestattet seien und wodurch sie unterhalten würden; ob die Pfarrpriester zufrieden mit ihren Gemeindeeinnahmen und allgemein mit ihren Gemeindemitgliedern seien; ob die Priester Frauen und, wenn ja, wieviel Kinder sie hätten; und ob die Priester etwas von ihrer kirchlichen und zivilen Verwaltung verlangten.

lich waren die allermeisten vollkommen davon überfordert, eine eigene – noch dazu schriftliche – Meinung zu formulieren.

Bei weitem nicht alle Gemeindepriester beantworteten die statistischen Fragen. Sicherlich erhielten nicht alle Priester die Fragenkataloge, wussten nicht immer eine Antwort oder verweigerten sich bewusst präzisen Antworten – besonders häufig, wenn es um die Zahl der gefeierten Gottesdienste ging.[151] Aus Plevlje und Prijepolje bekam die Eparchie die wenigsten Zuschriften, was ein Zeichen für die schwachen strukturellen Bindungen Mostars in diese, außerhalb einer politischen Grenze liegenden, Kirchenprovinzen war.[152]

Auf der Basis dieser mehrfach angemahnten Daten erschien 1890 der erste gedruckte Schematismus der Metropolie Zahumlje-Herzegowina.[153] Die Eparchie umfasste demnach rund 95.000 Gläubige in 12 Protopresbyteraten und 84 Kirchgemeinden. Es gab 136 Kirchen und Kapellen, wobei ganze zwölf Kirchgemeinden kein eigenes Kirchengebäude besaßen. Damit hatten nur sechs von sieben Gemeinden ein geweihtes Gotteshaus. Was die Dichte an Gemeinden, Priestern und Kirchen anging, zeugte der Schematismus von einem starken Süd-Nord-Gefälle innerhalb der Eparchie. Anhand der Zahl der Seelen, Gemeinden und Kirchengebäude war Trebinje das größte und reichste Protopresbyterat. Die meisten kirchenlosen Kirchgemeinden gab es in den beiden Protopresbyteraten im Sandžak sowie in jenen von Foča und Nevesinje.[154]

Im Verlauf der ersten Jahre von Serafims Episkopat ergingen an die Priester in schneller Folge auch bischöfliche Erlässe, die standardisierte religiöse Normen setzten und buchstabengetreu deren Umsetzung verlangten. Zuerst einmal sollten Priester die Kirchenzeitschrift *Istočnik* abonnieren, die standardisierte religiöse Inhalte und gemeindliche Praktiken vermittelte, Rundschreiben verbreitete und zudem erstmals ein landesweites öffentliches Kommunikations-

Antworten der Gemeindepriester von Čičevo (Dživar), Korjeniće, Sutorina und Kruševice, auch auf teils nicht erhaltene eparchiale Rundschreiben, Juli–August 1889; SPPUT o. S. [br. 6, 10, 11, 13, 29, 30, 33/1889] k. 1888–1924 sowie SPPUT 33, 46, 48/1889 k. 1888–1896.

Zur Aufforderung des Bischofs von Sarajevo an die Geistlichen im Herbst 1882, Reformvorschläge zu übermitteln, die ebenso kaum einer beachtete: *Jedan u ime svoga Protopopijata*: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 21–22/3 (1889), 333–336, hier 335.

151 Wiederholte Ermahnungen der Metropolie über die PP an die Gemeinden, die geforderten Daten zu übermitteln, Mai–Juli 1889; AHNKŽ, SPPUT 101, 105, 107, 111/1889 k. 1888–1896.

152 Im Schematismus von 1890 sind die lückenhaftesten Daten jene zu den Protopresbyteraten Plevlje und Prijepolje. Šematizam ZH (1890). In den Folgejahren schrieb die Eparchialverwaltung in Mostar mehrere Aufforderungen, Informationen über die kirchenpolitische Lage im Sandžak unter osmanischer Zivilverwaltung zu senden. Eparchie Mostar, Pravica, an die PP Prijepolje und Plevlje, April 1891; AHNKŽ, ZHM o. S.

153 Šematizam ZH (1890). Offensichtlich hatte es 1886 bereits einen ersten Schematismus der serbisch-orthodoxen Eparchie Herzegowina oder aller bosnischen Eparchien gegeben, der jedoch möglicherweise nicht gedruckt wurde. Hinweis darauf in einem Brief zwischen Serafim und PP Trebinje: AHNKŽ, SPPUT 225/1889 k. 1888–1896.

154 Šematizam ZH (1890).

medium für Geistliche darstellte.[155] Weiter verschickte Serafim Erlässe zu Eheschließungen[156] und über die verbindlich zu begehenden religiösen Feiertage.[157] Verbreiteten die Eheregeln einen im Grunde mehr oder minder bekannten Kanon, forderten sie vor allem seine kohärente Anwendung. Neue Normen setzte die Eparchie im Bereich der Feiertage. Vergleicht man den Katalog Serafims für die Herzegowina von 1890 mit jenem des Metropoliten von Sarajevo für die Eparchie Dabar-Bosna aus dem Jahre 1868,[158] fällt zuerst einmal der enorme zahlenmäßige Anstieg der Feiertage auf: Bischof Dionisije schrieb 1868 für Dabar-Bosna zusätzlich zu den Sonntagen 25 Feiertage im Jahr vor, wohingegen Serafim gut 20 Jahre später 35 für die Herzegowina verbindlich machte. Nicht nur die christlichen Hochfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten sollten drei statt nur einen Tag lang gefeiert werden. Serafim erklärte zudem deutlich ›serbischere‹ Festtage zu arbeitsfreien Tagen: Hinzukamen die Tage des heiligen Vasilije von Ostrog und des heiligen Veits (Vitus, Vid), aber auch eher volkstümliche Feiertage wie der Tag der heiligen Paraskeva Petka, der Johannestag im Juni und Mariä Himmelfahrt. Außerdem enthielt der Kalender Serafims die Bestimmung, dass fünf religiöse Feiertage abhängig von den Familien, Dörfern und Kirchgemeinden fern der Arbeit zu begehen seien.[159] Den Priestern gab Serafim mit auf den Weg, die Gläubigen bei jeder Gelegenheit in Kirche und Gemeinde über die kommenden Feiern zu informieren.

Befolgten die Orthodoxen alle Feiertage des Kalenders, kamen sie auf gut 40 arbeitsfreie Tage im Jahr, wobei Sonntage noch hinzukamen. In einem weiteren zeitlichen und räumlichen Vergleich waren dies jedoch nicht überdurchschnittlich viele Feiertage. So hatte etwa im 18. Jahrhundert in der Metropolie von Sremski Karlovci im Prozess der kirchlichen Modernisierung ›von oben‹ die Zahl der orthodoxen Feiertage schrittweise von etwa 200 (170 zuzüglich der Sonntage) auf etwa 80 (einschließlich der Sonntage) abgenommen.[160] In der Re-

155 Rundschreiben des Bischofs Serafim, 8.1.1889. In: Istočnik 6/3 (1889), 92 f.

156 Beispielsweise: Serafim an alle Geistlichen und Kirchgemeinden der Eparchie Zahumlje-Herzegowina (fortan ZH), 25.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 86/1889 k. 1888–1896. Abgedruckt auch in: Istočnik 15/3 (1889), 253 f.

157 Erlass über die zu begehenden Feiertage: Rundschreiben des Metropoliten Serafim an alle Geistlichen der Eparchie ZH, 23.2.1890; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1888–1924. Veröffentlicht in: Istočnik 3/4 (1890), 103 f.

158 Metropolit Dionisije II. von Sarajevo an die Kirchgemeinde von Zenica, 8.12.1868. In: *Radosavljević*: Građa za istoriju 142–144 (br. 76).

159 Damit waren die Hauspatronsfeier (*slava, krsno ime*), die Patronatsfeier der eigene Gemeindekirche (*hramovska slava*), die *zavjetina* der Heimatdörfer oder ihrer Umgebung, die kirchlichen Ahnenfeiern (*zadušnice*), die kirchliche Volksversammlung der jeweiligen Kirchengemeinde und das Patronat der Handwerkerzunft (*esnafski pir*) gemeint. Rundschreiben des Metropoliten Serafim an alle Geistlichen der Eparchie ZH, 23.2.1890; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1888–1924. Veröffentlicht in: Istočnik 3/4 (1890), 103 f.

160 *Ekmečić*: Stvaranje Jugoslavije (I) 39 f. Vgl. auch *Radić*: Život u vremenima 20 f.

gion von Užice in Serbien waren um 1870 reichliche 100 Tage (einschließlich der Sonntage) im Jahr verbindliche kirchliche Feiertage, in Montenegro Mitte der 1880er Jahre 40 zuzüglich der Sonntage.[161] Somit passte sich Serafim als einer von drei Bischöfen in Bosnien-Herzegowina wohl an die im Habsburger Reich, in Serbien und Montenegro üblichen Standards an. Für die Herzegowina stellte der Kalender sicherlich den ersten, allgemein verbindlichen orthodoxen Feiertagskalender dar. Damit sollte die »mythische Zeit«[162] der jahreszeitlichen Feiern stärker vereinheitlicht und sie orthodoxer, christlicher als auch nationaler strukturiert werden, was grundlegende Züge einer kirchenhierarchisch betriebenen Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert waren.

Serafim bereiste seine Eparchie jedes Jahr. Mit einem Fiaker fuhr er bis in entlegene Gegenden, feierte Festgottesdienste, ohne dabei je zu versäumen, die Priester und kirchlichen Laien zu kontrollieren und anzuweisen. So ließ er sich die Matrikel der Gemeinden vorlegen, bestätigte neue Gemeindevorstände, prüfte die Kirchengebäude und ihre liturgischen Gerätschaften. So machten auch die direkten Kontakte mit Priestern und Gläubigen seine Verwaltung deutlich effizienter als die seiner Vorgänger.[163] Nach einer Visitation im Jahre 1895 kritisierte er den Zustand der Kirchen und die liturgische Praxis: Besonders die Abendmahlsoblaten (*prosure*) waren ihm meist zu klein, aus zu schlechtem Mehl und ungenügend gebacken gewesen. Außerdem fiel ihm auf, »dass man die Kirchen hinsichtlich der Reinheit von Schmutz, Spinnweben und Ähnlichem nicht in bester Ordnung hält.«[164] Den Erzpriestern trug er daher auf, in mehrfachter Hinsicht für mehr Reinheit zu sorgen.[165]

Serafim hatte auch national-religiöse Intentionen, die bereits 1889 sichtbar wurden: Im Mai schrieb er in einem Rundschreiben an Priester und Gemeinden, sie sollten den Veitstag (Vidovdan, 15./27. Juni) 500 Jahre nach der Schlacht auf dem Kosovo (1389) in jeder Kirche als Totengedenken feiern. Er folgte damit

161 *Milićević*: Život Srba seljaka 110f. Interessanterweise führte Milićević den Savatag (14.1. jul. Kal.) nicht als kirchlichen Feiertag auf. Als staatlichen Feiertag Serbiens nahm er diesen offensichtlich nicht mehr als religiösen wahr. Für Montenegro: *Andrijašević*: Crnogorska crkva 125f.

162 Zum Begriff: *Eliade*: Das Heilige 49, 58.

163 Vgl. die Berichte zu seiner ersten kanonischen Visitationsreise im Sommer 1889. Er fuhr dabei auch nach Plevlje, in den Sandžak von Novi Pazar, um symbolisch die Zugehörigkeit der dortigen Kirchenbezirke zur Eparchie zu betonen. *Fočak*, J./*Popović*, Marko S.: Hercegovački Mitropolit Serafim u Foči i Plevlju. In: Istočnik 17–18/3 (1889), 288–291.

164 Rundschreiben des Metropoliten Serafim, 22.8.1895; AHNKŽ, SPPUT 169/1895 k. 1888–1896.

165 So sollten ordentliche Hostien aus reinem, weißen Weizenmehl und saurem Teig in vorgeschriebener Form und Aufschrift gebacken werden. Ebd. Auf der Priestersitzung des PP Trebinje wurde das Rundschreiben nochmals verlesen und vor allem mehr Sauberkeit und Ordnung in den Kirchen angemahnt. Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 30.10.1895; AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896. Im Gegensatz zu vielen anderen Rundschreiben veröffentlichte man dieses lieber nicht im *Istočnik*.

den Tendenzen serbischer Nationalisierer innerhalb und außerhalb Bosniens, Geistlichen und Laien.[166] Um die Gläubigen zu gewinnen und dem Verdacht der Regierung vorzubauen, damit eine nationale Feier zu organisieren, band Serafim die Feier explizit an die im Volk tief verwurzelten Toten- und Ahnenrituale:

Ein gottgefälliger christlicher Brauch ist es, unseren Toten Gedenkfeiern zu organisieren, nach vierzig Tagen, einem Jahr, fünfzig Jahren, hundert Jahren usw. – Besonders sind wir verpflichtet dies gegenüber unseren allgemeinen volkskirchlichen Wohltätern zu tun, die Opfer auf dem Altar der orthodoxen Kirche und unseres Stammes erbrachten.

Hochwürdige Geistlichkeit und verehrte serbische Gemeinden! Dieses Jahr am Veitstag, dem 15. Juni, gehen fünf Jahrhunderte zu Ende, fünfhundert Jahre seit der Schlacht auf dem Kosovo, die für das Leben des serbischen Volkes sehr bedeutend ist. Damals fielen für ihren heiligen Glauben und ihr Vaterland der serbische Zar Lazar, die Welt der serbischen Fürsten und Tausende serbische Helden. Es ist unsere heilige Pflicht als ihre Nachfahren, sie im Volke in ewigem Gedenken zu halten.[167]

Mit dieser Aufforderung knüpfte Serafim wiederum an Entwicklungen in Serbien und der Metropolie von Sremski Karlovci an. Dort war der Veitstag seit den 1860er Jahren als staatlicher bzw. kirchlicher Feiertag enorm aufgewertet worden.[168] In der Herzegowina war es bis dato vollkommen unüblich gewesen am Veitstag einen Gottesdienst zu halten. Dennoch gab es Veitsberge und Feuer, die am Vorabend des Veitstages entzündet wurden, wie vielerorts auch an den Johannes- oder Petrustagen. Die Verehrung des hl. Veit (Vitus/Vit bzw. Vid/Svatovid) war dabei auf dem Balkan traditionell mit der Sonne und dem Licht, dem Sehen (*vidjeti*) und der Zukunft verbunden. Narrative über den Fürsten (oder auch Zaren) Lazar und die Schlacht auf dem Kosovo 1389, geschweige denn über den namensgebenden sizilianischen Märtyrer Vitus aus dem dritten Jahrhundert spielten keine Rolle.[169] In der serbischen und kroatischen, geistlichen und säkularen Publizistik dieser Zeit war der Bezug des Veitstages um-

166 In Serbien wurde am 15./27.6.1889 (dem Veitstag) der 15-jährige König Aleksandar Obrenović in Žiča gesalbt und der Tag zum staatlichen Feiertag anerkannt. Im Vorfeld des Tages druckte auch der Istočnik einen siebenseitigen national-religiösen Aufruf in Form eines schwarzumrandeten Nekrologs. *Timotijević*: »Zapušten vinograd gospodnji« 194; *Rohdewald*: Götter der Nationen 381 f. *Đ. P. i Đ. B.*: Na Vidov-dan. In: Istočnik 13–14/3 (1889), 194–200.

167 Rundschreiben des Metropoliten Serafim an die gesamte Geistlichkeit und die Kirchgemeinden, 11.5.1889; AHNKŽ, SPPUT 93/1889 k. 1888–1896. Veröffentlicht in: Istočnik 11–12/3 (1889), 190 f.

168 *Zirojević*, Olga: Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis. In: *Bremer*, Thomas (Hg.): Serbiens Weg in den Krieg. Kollektive Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung. Berlin 1998, 45–61, hier 54.

169 *Tolstoj*, Svetlana M.: Vidovdan. Vidovdan. In: *Tolstoj*, Svetlana M./*Redenković*, Ljubinko (Hg.): Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik. Beograd 2001, 78–79; *Karadžić*: Etnografski spisi; *Zirojević*: Das Amselfeld 53–56; *Velikonja*: Religious separation and politcal intolerance 99.

stritten. Säkulare Gelehrte und einige wenige Geistliche argumentierten überzeugend, es handle sich im Grunde um die höchste slawische Gottheit Sva(n)tovid/Sutvid/Vid. Christliche Geistliche hätten der heidnischen Verehrung mit dem vom Namen her passenden sizilianische Heiligen Vitus lediglich eine formell christliche Verehrung entgegensetzen wollen.[170] Vielen orthodoxen Geistlichen bereitete es jedoch verständlicherweise Unwohlsein, angesichts dieses Feiertages vor der Wahl zu stehen, entweder einen römischen Heiligen oder eine slawisch-heidnische Gottheit zu feiern, was neben der sakralisierten Nation auch ein Grund war, die Verehrung des Fürsten Lazars und mit ihm des »himmlischen Serbiens« zu forcieren. Viele Geistliche erklärten kurzerhand den Veitstag zur *slava*-Feier des Fürsten Lazar und damit aller orthodoxer Serben.[171] Im Sinne der Konfessionalisierung stellte der Tag für orthodoxe Geistliche auch ein Abgrenzungsproblem gegenüber dem Katholizismus dar, da die Verehrung des hl. Veits deutlich stärker unter katholischen Südslawen verbreitet war als unter orthodoxen. So feierten etwa herzegowinische Orthodoxe in Grenznähe zum katholisch geprägten Dalmatien häufiger *Vidovdan* als ihre orthodoxen Glaubensbrüder in nördlicheren Gegenden. Bei aller Umdeutung des inhaltlichen Bezuges dieser Feier blieb die volkstümliche Bezeichnung als Vidovdan dabei sowohl unter Geistlichen als auch Laien unangefochten bestehen, nur dass orthodoxe Geistliche zunehmend darauf Wert legten, an diesem Tag den hl. Lazar und die für das Serbentum heilige Kosovoschlacht zu feiern. So tauchte in Serafims Rundschreiben bis auf die Benennung des Tages weder ein Bezug zum slawischen Vid noch zum sizilianischen Vit(us) auf. Wie auch in Serbien zu dieser Zeit üblich, thematisierte Serafim lediglich den hl. Lazar und das damit verbundene Kosovo. Um den Tag in seiner religiösen und historischen Bedeutung im Volke kulturell zu verankern, bezeichnete Serafim die zu erinnernde Schlacht auf dem Kosovo zudem als eine »für das ehrbare Kreuz und die goldene Freiheit«[172] geschlagene, was eine allseits bekannte Losung aus den Aufständen Montenegros und der Herzegowina seit dem frühen 19. Jahrhundert darstellte. Er diktierte die zu lesenden Fürbitten (*jektenije*/Ektenie) wortwörtlich[173] und verschickte Wochen später an die Gemeinden sogar noch Auszüge aus dem Liturgiebuch *Srbljak* mit dem betreffenden Gottesdienst des Tages.[174]

170 *Nodilo*: Stara vjera Srba 17–47; *Rohdewald*: Götter der Nationen 382–387.

171 *Pars pro toto*: *Pješčić*, Sava: Govor držan na parastosu kosovskim junacima za vjeru i otečestvu poginulim. In: Istočnik 19–20/3 (1889), 304–306, hier 305.

172 Vgl. die Verwendung der Formel in den Beschreibungen der Aufstände in den 1830er Jahren: *Čokorilo*, Prokop: Die Herzegowina. Annalen aus den Jahren 1831–1857. Aus dem Russischen von Smoler. Bautzen 1858, 7 f.

173 Rundschreiben des Metropoliten Serafim an die gesamte Geistlichkeit und die Kirchgemeinden, 11.5.1889; AHNKŽ, SPPUT 93/1889 k. 1888–1896. Veröffentlicht in: Istočnik 11–12/3 (1889), 190.

174 Serafim an PP Trebinje, 6.6.1889; AHNKŽ, SPPUT 114/1889 k. 1888–1896. Für die verschickten Büchlein forderte er im Nachgang Gebühren von den Gemeinden.

Über die Bezirksämter verbot die Landesregierung im gleichen Jahr Veitstags-Feiern im öffentlichen Raum. Der Erzpriester von Trebinje, Pješčić, und Metropolit Serafim protestierten dagegen vehement, jedoch vergebens.[175] Gegen Gottesdienste konnte die Regierung jedoch schwerlich intervenieren. Auch fanden in einigen Städten in kirchgemeindlichen Räumen zum Veitstag 1889 national-religiöse Revuen mit ähnlichem Programm wie zum Sava-Tag statt.[176]

Trotz des Verbots den Veitstag im öffentlichen Raum zu feiern, blieb es in den folgenden Jahrzehnten eine bischöfliche Intention, die national-religiöse Bedeutung des Tages innerhalb des mythischen Kosovo-Narratives zu stärken. So weihte Serafim 1890 die neu errichtete Kirche in Svrčuga auf dem Veitsberg (Vidov vrh) dem heiligen Lazar.[177] Besonders in den Städten war vielen die nationale Aufladung und der Zweck der Veitstagsfeiern bewusst. Muslime lasen daraus mindestens antiosmanische und teils auch offen antiislamische Narrative. So berichtete Ziviladlatus Kutschera 1891, Muslime planten in Livno und Trebinje »eine Art Siegesfeier« am Veitstag. Nach seiner Ansicht lag dem »unzweifelhaft die Absicht zu Grunde […], dadurch eine Gegensicht gegen die Verherrlichung dieses Gedenktages durch die Serben zu inaugurieren.«[178] In Sorge um die öffentliche Ruhe und Ordnung gelang es Bezirksvorsteher Rukavina in Trebinje offenbar, die Muslime von einer solchen öffentlichen Gegenfeier abzubringen.[179] Die Feier hatte daher auch klaren Einfluss auf das lokale interreligiöse Miteinander.

Andere kirchlich begangene religiöse Feiern, die weitgehend national unverdächtig waren, unterstützte die Landesregierung explizit. Bei etlichen Prozessionen im Jahresverlauf marschierte das Militär mit, gab Kanonenschüsse ab oder stellte eine Ehrenwache. Die Regierung brachte im Jahre 1900 sogar eine Verfügung auf den Weg, die orthodoxen Staatsbeamten Disziplinarstrafen an-

175 BA Trebinje an PP Trebinje, 12./25.6.1889 [sic! Falsche Kalenderumrechnung, richtig wäre julianisch der 13.6.]; Schreiben zwischen Serafim und PP Trebinje, 19.–23.6.1889; AHNKŽ, SPPUT 115 und 127/1889 k. 1888–1896.

176 Petstogodišnji Vidov-dan u Sarajevu; Vidovdanska proslava u Mostaru; Kosovska proslava u Čajniču. In: Bosanska vila 13/4 (1889), 204–208. Im Beitrag über Sarajevo thematisierte der Autor das Verbot der Feier im öffentlichen Raum, indem er schrieb, man habe die Feier würdig begangen »d. h. so, wie wir konnten«. Ebd. 204. Vgl. auch die Rede Sava Pješčićs zum Veitstag in Trebinje. In: Istočnik 19–20/3 (1889), 304–306.

177 Korrespondenzen zwischen der Kirchgemeinde von Kruševice, dem PP Trebinje und der Metropolie in Mostar sowie die Begrüßungsrede des dortigen Dorfpriesters, Vaso Novaković, für Bischof Serafim, August–September 1890; SPPUT 179, 185, 213/1890 k. 1888–1896 sowie der Artikel: Iz parohije ›Kruševačke‹ u Trebinjskom protoprezviteratu. In: Istočnik 4–5/5 (1891), 154–161.

Von Dalmatien bis Montenegro gab es zahlreiche Berge, die nach *Vid*/*Svatovid* benannt waren und auf denen ihm geweihte Kirchen standen. *Nodilo*: Stara vjera Srba 17–47, insbesondere 22 f.

178 Ziviladlatus Kutschera an GFM, 17.7.1891; ABH, ZMF PrBH 330/1891.

179 Ebd.

drohte, so sie lokalen angemeldeten orthodoxen Feiern wiederholt fernblieben. Dies geschah auch, um zu belegen, dass grundsätzlich alle Glaubensgemeinschaften gleich behandelt würden und der Staat ihr Wirken unterstützte.[180]

Serafim, die Mostarer Gemeinde und die Regierung ab Mitte der 1890er Jahre

Mit materieller Unterstützung und struktureller Rückendeckung der Landesregierung entwickelte Serafim die Eparchialverwaltung in den 1890er Jahren zu einer bürokratisch funktionierenden religiösen Verwaltungsbehörde. Ähnliche Prozesse fanden dabei auch bei Muslimen und Katholiken statt als auch unter Orthodoxen in Montenegro und Serbien.[181] Die beschleunigten Kirchenreformen von oben sind daher nur bedingt ein Argument für imperiale Religionspolitik.

Seit Beginn der 1890er Jahre hatten sich ausgehend von Mostar und Sarajevo städtische Laien im ganzen Land organisiert. Sie forderten von Wien die autonome Verwaltung der Kirchgemeinden und ihrer Schulen, freie Priester- und Bischofswahlen sowie freie Rechte für die serbische Sprache und Kultur. Serafim war von Beginn an unter doppeltem Druck – seitens seiner Gläubigen als auch seitens der Regierung: In Mostar entbrannten Konflikte am Recht der freien Priesterwahl und der Verwaltung des Klosters Žitomislić, in dem Serafim jahrelang Klostervorsteher gewesen war. Insgesamt ging es dabei um die Kompetenzen von Laien innerhalb der Glaubensgemeinschaft, also gegenüber Pfarrern und der Eparchie sowie gegenüber dem habsburgischen Staat und seinen Organen. Unterstützten Serafim bis Mitte der 1890er Jahre noch Pfarrpriester gegen Angriffe von städtischen Laien in Mostar,[182] schloss sich der niedere

180 ABH; ZMF PrBH 1297/1900.

181 Vgl. *Andrijašević*: Crnogorska crkva 117–129, passim; *Ranković* & *Lazić:* Uredbe i propisi (III).

182 Serbische Zeitungen, wie *Srpski glas* (Serbische Stimme) aus Zadar, *Novo vreme* (Neue Zeit) aus Zemun, *Branik* (Wehr) oder *Naše doba* (Unsere Zeit) beide aus Novi Sad, publizierten seit den frühen 1890er Jahren wiederholt kritische Beiträge über Bischof Serafim. Darin warf man ihm Klerikalismus, zu enge Zusammenarbeit mit der Regierung und wiederholt auch »Uniatismus« mit der katholischen Kirche vor. 1893–1895 erreichten Serafim daraufhin Unterstützungsschreiben von Geistlichen seiner Eparchie:

»Wie Gold keinen Rost fängt, so werden einige Angreifer weder Eure Leidensgeschichte für die heilige Orthodoxie und das liebe Serbentum verdunkeln, noch Eure Arbeit als unser geliebter Erzhirte.« Lateinische Abschrift eines Unterstützungstelegramm vom Verwalter (*nadziratelj*) des PP Trebinje, Risto Kočović, für Metropolit Serafim, o.D; AHNKŽ, SPPUT bb/1890 [Datierung der Signatur vom Archiv vergeben, mit Sicherheit stammt der Brief jedoch aus den Jahren 1893–1895.] k. 1884–1924. Im Jahre 1895 verteidigten sieben Priester des PP Trebinje Bischof Serafim in einen Brief an die Redaktion von *Naše doba*. Sie schrieben, Serafim sei ein geachteter Serbe, eine edle und ehrenhafte Person, »die reichlich düstere Leidenstage im heißen Afrika für sein Volk [narod] verbracht hat.« In doppelter Liebe und mit der Verehrung und dem Vertrauen von Söhnen hielten sie an ihrem Bischof fest. Auch Sera-

Klerus etwa ab 1897 reihenweise der Bewegung städtischer Laien an. Dies trug den Konflikt auf das Land und weitete ihn erheblich aus. Als 1897 die beiden Pfarrpriester Aleksa Čokorilo und Vaso Ivezić in Mostar starben, forderten 184 Laien der Stadt die Ernennung Stjepo (Stevo) Trifkovićs aus Sarajevo, einen der aktivsten Priester der Autonomiebewegung.[183] Serafim ernannte hingegen einen eigenen Kandidaten.[184] Daraufhin kam es vor allem in Mostar, aber auch in anderen Städten des Landes, zu jahrelangen Kirchenstreiks, in denen viele Laien den Besuch von Gottesdiensten, die Sakramente und priesterliche Beerdigungen aufkündigten. Kinder blieben ungetauft, Hochzeiten schloss man vor sogenannten Volkspriestern der umliegenden Dörfer und Verstorbene beerdigte man ohne Priester und Totenmesse.[185] In seinen Weihnachtsbotschaften von 1896 und 1897 bat Serafim die Gläubigen daher insbesondere um die Liebe gegenüber der heiligen orthodoxen Kirche und ihrer Geistlichkeit und darum, die Kirchen zu den Feiertagen zu besuchen und sich vor dem Bruch der religiösen Gesetze und vor Aberglauben zu hüten.[186] Neben den üblichen national-religiösen und kirchlich standardisierenden Bezügen ging er damit klar auf die gespannten Verhältnisse in den Gemeinden ein.

Um die Stellung der eparchialen geistlichen Verwaltung in dieser Situation zu unterstützen, gründete die Landesregierung 1897 nach Sarajevoer Vorbild in Mostar ein eparchiales Konsistorium mit zwei staatlicherseits besoldeten Konsistorialräten.[187] Drei Jahre später wurde die Institution zudem auf Regierungs-

fim schickten sie ein Unterstützungsschreiben. Brief an die Redaktion von *Naše doba* sowie an Bischof Serafim, beide 29.12.1895; SPPUT bb/1895 k. 1884–1924 sowie SPPUT 268/1895 k. 1888–1896. Zu den Angriffen auf Serafim in der Zeitung *Srpski glas*: Für den Chef der LR an GFM, 18.4.1895; ABH, ZMF PrBH 496/1895; zu jenen in *Branik, Novo vreme* und *Naše doba:* Appel an GFM, 20.11.1895; ZMF PrBH 1429/1895.

183 Stjepo/Stevo Trifković war Pfarrer in Blažuj gewesen und hatte seine Gemeinde wegen regierungsfeindlicher Aktivitäten verloren. Er beschwerte sich bei seinem Bischof Nikolaj (Mandić) und dem Patriarchen. Nikolaj bot ihm eine Stelle in Maglaj an, die er nicht annahm. Daraufhin pflegte er engste Kontakte zu den Führern der Autonomiebewegung in Sarajevo. Für die Landesregierung galt er als einer der wichtigsten regierungskritischen orthodoxen Priester im Lande. *Maksimović*: Crkvene borbe 84, 89; *Madžar*: Pokret Srba BiH 221.

184 LR an GFM; ABH, ZMF PrBH 1478/1897; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 103.

185 Über die Kirchenstreiks: LR an GFM, 1.3.1900; ABH, ZMF PrBH 246/1900; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 103; *Aleksov*, Bojan: Habsburg's »Colonial Experiment« in Bosnia and Hercegovina revisited. In: *Brunnbauer*, Ulf/*Helmedach*, Andreas/*Troebst*, Stefan (Hg.): Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa. München 2007, 201–216, hier 212; *Madžar*: Pokret Srba BiH 222 f.

186 Weihnachtsbotschaften Bischof Serafims an die geistliche Herde, Dezember 1895 und 1896; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1884–1924.

187 Verordnung d. LR f. BuH v. 13.5.1897, betr. die Errichtung eines Metropolitan-Consistoriums für die serbisch-orthodoxe Diözese in Mostar. In: GVBlBH 1897, 73; Vgl. auch Verwaltungsbericht (1906) 134 sowie Istočnik 6/11 (1897), 202.

kosten mit repräsentativem Inventar ausgestattet: mit Konferenztischen und Sesseln, Leuchtern und Kreuzen, Heiligen- und Kaiserbildern, bis hin zu Pendeluhren und polierten Spucknäpfen.[188] Die Ausstattung mit Personal und Mobiliar erweiterte die Kapazitäten und die Symbolkraft bischöflicher Verwaltung, jedoch gelang es ihr auch in der Folge nur in begrenztem Maße ihre Geltungs- und Regelungsansprüche durchzusetzen. Eine solche funktionale Differenzierung *par excellence* verstärkte aber auch buchstäblich die Differenzen zwischen der Kirchenhierarchie und gebildeten Laien in Mostar und anderen Städten.

Die Reformbestrebungen Serafims erlahmten aufgrund der stark polarisierten Auseinandersetzungen Ende der 1890er Jahre deutlich, wurden aber auch durch Kirchenstreiks vor allem in Mostar unmöglich gemacht. Lediglich die Bürokratisierung der Kirchgemeinden trieb das neue Konsistorium weiter voran, indem zusätzlich zu den zehn Jahre früher verschickten Gemeindematrikeln um 1900 noch ein Dutzend Verwaltungsprotokolle, Rechnungs- und Inventarlisten sowie Vordrucke für Matrikelauszüge versandt wurden.[189] Habsburgische Beamte sprachen ab 1900 über Serafim wiederholt als »Puppe in den Händen seiner Umgebung«.[190] Landeschef Appel nannte ihn abfällig einen »altersschwachen Greis, dessen ohnehin sehr begrenzten geistigen Qualitäten in neuerer Zeit stark im Niedergange begriffen« seien.[191] In ähnlichem Duktus berichte der Mostarer Kreisleiter von einem privaten Gespräch mit Serafim, in dem er wiederholt betont habe,

> dass er wieder lieber in Fezan [Fessan, in Nordafrika] interniert sein möchte als in Mostar Metropolit, und erklärte mir gleichzeitig, dass er sich nicht mehr getraue auch den letzten Popen irgendwie strenger als mit einem väterlichen Verweise nahezutreten, da er sich vor dem Ausbruche weiterer Kirchenstreiks fürchte.[192]

In den Auseinandersetzungen mit orthodoxen Laienvertretern zeigte sich Serafim unter den drei, ab 1900 vier bosnisch-herzegowinischen Metropoliten immer wieder als derjenige, der am stärksten bereit war, Kompromisse mit den Laien zu suchen.[193] Sowohl seine Herkunft, sein Lebensweg als auch sein Alter und seine Persönlichkeit machten es ihm deutlich schwerer als den übrigen Bischöfen, den Konflikt mit einer erheblichen Zahl von Gläubigen seiner Eparchie,

188 Kostenvoranschlag für die Amtseinrichtung des or.[ientalisch] orth.[odoxen] Konsistoriums in Mostar; ABH, ZVS 6/72/1900.

189 Vgl. etwa die Eingangsbestätigungen der Kirchgemeinde Dračevo über 18 verschiedene Protokolle, Listen, Vordrucke etc.: Kirchgemeinde Dračevo an Konsistorium, 3.1.1900; AHNKŽ, SPPUT 7/1900 k. 1900–1903.

190 KB Mostar an LR, 2.10.1900; ABH, ZMF BH »Konverzije« 82 k. 3 (Fall Rista Lozo).

191 Appel für die LR an das GFM, 11.3.1901; ABH, ZMF PrBH 399/1901.

192 KV Mostar, Pitner, an GFM, 16.10.1901; ABH, ZMF PrReg 170/1901.

193 Darüber u. a.: Appel für die LR an GFM, 25.2.1901; ABH, ZMF PrBH 314/1901 sowie 490/1901. Über die schwache Position Serafims im Vergleich zu den übrigen orthodoxen Bischöfen Bosniens: *Madžar*: Pokret Srba BiH 233.

besonders in Mostar, auszutragen. Als einziger der vier orthodoxen Bischöfe stammte Serafim aus Bosnien-Herzegowina und aus seiner Eparchie selbst. Alle übrigen waren gebürtig aus Kroatien. Gleichzeitig spielten Intrigen und sich verändernde Machtkonstellationen unter höheren Geistlichen – Klostervorstehern und Konsistorialräten – gegen den alternden Serafim eine zunehmende Rolle. Auch die Landesregierung nahm, dirigiert vom Finanzministerium, taktiererischen Einfluss auf die fragilen Machtverhältnisse.[194]

Die komplexen Verflechtungen der Akteure des Konflikts verdeutlicht eine Reise Serafims zu Mariä Himmelfahrt nach Čajniče im August 1902. Der dortige Kirchenvorstand beschloss kurz vor Serafims Ankunft, ihm nicht wie allgemein üblich entgegenzureisen. Fünf Kilometer vor der Stadt erwartete ihn stattdessen nur der habsburgische Bezirksvorsteher, um ihn willkommen zu heißen und in die Stadt zu geleiten. Sowohl die Priester als auch die Laieneliten standen auch in Čajniče in deutlicher Opposition zum Metropoliten und zur Regierung. Vor allem hatten Sarajevoer Orthodoxe nach Bekanntwerden von Serafims Visite Druck auf die Gemeinde ausgeübt und Pilgerreisen nach Čajniče abgesagt. Die Gemeinde erlitt dadurch finanziellen Schaden. Nach Meinung der Bezirksverwaltung verehrten die einfacheren Volksschichten der Stadt und der umliegenden Dörfer hingegen Serafim. Nach Tagen voller Gespräche und mehreren Festgottesdiensten gelang es Serafim, die Situation in der Gemeinde merklich zu entspannen. Bei seiner Abreise begleitete ihn daher auch der gesamte Kirchenvorstand bis weit vor die Stadt.[195]

Am 2. März 1903 starb Serafim in Mostar, im Alter von 76 Jahren, nach über 54 Jahren als Priester und im 15. Jahr seines Episkopats. Man beerdigte ihn im Kloster Žitomislić.[196] Als erster moderner Bischof aus dem Volke hatte er in den frühen Jahren seines Amtes zahlreiche strukturelle und inhaltliche Reformen angestoßen, die auf die Standardisierung und Professionalisierung organisierten religiösen Lebens zielten. Auf Verwaltungsebene hatte er versucht, Gemeindeprotokolle anlegen und führen zu lassen, auch um Statistiken der Eparchie zu erstellen; auf religiöser Ebene war er bestrebt gewesen zeitliche und räumliche Strukturen stärker zu vereinheitlichen und unter priesterliche Leitung zu stellen. Sein Tod stand am Ende eines beinahe zehnjährigen intensiven Konflikts zwischen urbanen Gläubigen und dem Staat der Habsburger, der sein Amt erheblich belastet hatte.

194 Über die von Wien beeinflussten Intrigen im Konsistorium von Mostar: Appel für die LR an GFM, 11.3.1901; ABH, ZMF PrBH 399/1901.

195 BA Čajniče an KB Sarajevo oder LR (?), 4.9.1902; ABH, ZMF PrBH 1377/1902.

196 Nachrufe auf Metropolit Serafim u. a.: Istočnik 4/17 (1903), 49–53; Školjski vjesnik 1–4/10 (1903), 264 f.

Bischof Petar und das Kirchenstatut von 1905

Nach dem Tod von Serafim fühlte sich Wien erneut gefordert, die Eparchie möglichst schnell neuzubesetzen. Bald wählte man daher Petar Zimonjić, den Archimandriten und Konsistorialrat in Sarajevo, als Kandidaten für den Bischofsstuhl. Er war der Sohn einer mythenumrangten und zweifellos einflussreichsten Großfamilie (Stamm/*pleme*) im Nordosten der Herzegowina, der Zimonjići. Ruhm und Einfluss der Familie gründete nicht zuletzt auf dem Nimbus von - Petars Vater, Bogdan, dem Anführer (*vojvoda*) aus den Aufständen in den 1860er bis 1870er Jahren und Erzpriester (*prota*) von Gacko.[197] Auch seine männlichen Vorfahren waren regional entscheidende Eliten in der östlichen Herzegowina gewesen. Der sogenannte Priestervojvode (*pop vojvoda*) Bogdan Zimonjić war für seine Rolle in den Aufständen bereits in den 1870er Jahren mit russischen, montenegrinischen und serbischen Orden dekoriert worden. Um die Situation im Nordosten der Herzegowina auch nur annähernd zu kontrollieren, hatte ihn

197 Auf der Photographie von Bogdan Zimonjić (siehe Abbildung 7), die um 1903 bei einem Mostarer Photographen aufgenommen und als Postkarte vertrieben wurde, ließ er sich mit priesterlichem Brustkreuz, mit Orden unterschiedlichster Herkunft sowie mit Säbel und Pistole ablichten. Es gab zahlreiche weitere Postkarten mit seinem Bild.

Toma Aćim Bratić, ein aus Fojnica bei Gacko stammender orthodoxer Priesterseminarist, gab 1895 in Pančevo in der Vojvodina eine heroisierende Biographie Bogdan Zimonjićs heraus. Darin setzte er Zimonjić in eine Reihe mit den größten Strategen der Weltgeschichte, bezeichnete ihn als »das Ideal serbischen Rittertums« und als den wiedererstandenen Miloš Obilić, der vermeintlich nach der Schlacht auf dem Kosovo den osmanischen Sultan ermordete. Die Landesregierung rezipierte die Schrift sehr skeptisch. Ziviladlatus Hugo von Kutschera stimmte jedoch zu, dass Bogdan Zimonjić sicherlich »die hervorragendste Figur in der nationalen Legende der christlichen Hercegovina« sei. In der Situation der Auseinandersetzungen mit orthodoxen städtischen Laien und Priestern unternahm die Landesregierung nichts gegen die Verbreitung Bratićs Schrift. Die darin enthaltenen Angriffe gegen Muslime sah sie sogar als hilfreiches Mittel gegen eine befürchtete Zusammenarbeit von Orthodoxen und Muslimen. In umständlichen Sätzen formulierte Kutschera erstaunlich klar das Prinzip von *divide et impera*: »Endlich ist es fraglich, ob gegenüber der in den letzten Jahren in Serbien und dem hierländigen Gebiete wahrgenommenen hartnäckigen Werbungen der Serben um die Sympathien und die politische Anhängerschaft der Muhamedaner, es in unserem Interesse gelegen sei, solche Enunciationen [Artikulationen], welche, wie die vorliegenden Ausfälle gegen die Türken, geeignet sind, *den alten gegenseitigen Hass vor dem Erlöschen zu bewahren*, unsererseits mit besonderer Sorgfalt hintanzuhalten.« Kutschera an GFM über die Broschüre über Bogdan Zimonjić, 28.7.1895; ABH, ZMF PrBH 961/1895; meine Hervorhebungen. *Bratić*, Toma A.: Život i djela Bogdana Zimonjića vojvode hercegovačkog. Pančevo 1895.

Auch in den Heldengeschichten des berühmten herzegowinischen Aufstandsführers Pero Tunguz taucht Bogdan Zimonjić wiederholt auf. Unter anderem beschrieb Tunguz, wie - Bogdan Zimonjić, nachdem er im Kloster Piva lesen und schreiben gelernt hatte, mit einer Schar von Gackoer Ortsältesten nach Mostar zog und den Bischof dazu zwang, ihn zum Priester zu weihen. *Tunguz-Perović*: Ličnosti čojstva 51–53.

das Osmanische Reich im Amt des *kajmakam* von Gacko kooptiert, als militärisch-administrativen Bezirksstatthalter.[198] Obwohl sich Bogdan Zimonjić am Vorabend der Okkupation im Sommer 1878 mit anderen orthodoxen Eliten der Herzegowina dem Fürstentum Montenegro unterstellt hatte, beließ ihn auch Habsburg nach dem Okkupationsfeldzug im militärisch-zivilen Amt des Bezirksvorstehers. Seine autonome, unbeugsame und stolze Haltung unterschritt jedoch jedes Mindestmaß an Loyalitätsbezeugung gegenüber dem Imperium. Bereits 1879 wurde er pensioniert – unter anderem weil er sich geweigert hatte, das montenegrinische Wappen seiner Uniform abzulegen.[199] Aufgrund seines Einflusses in der Bevölkerung erhielt er jedoch die Gehaltszahlungen der Regierung weiter.[200] Bis über die 1890er Jahre hinaus verstand sich Bogdan Zimonjić als Volkstribun. So setzte er beispielsweise seine Kontakte zur habsburgischen Verwaltung ein, um wiederholt gegen die hohe Steuerlast der Bevölkerung zu intervenieren.[201] Aber auch die Regierung selbst versuchte, mit Hilfe seiner Autorität Politik zu machen. Offenbar auf Bitten habsburgischer Beamter versuchte Bogdan Zimonjić im Frühjahr 1896, zwischen dem Metropoliten Serafim und der Mostarer Kirchgemeinde zu vermitteln, hatte jedoch keinen Erfolg.[202]

Die Familie Zimonjić stammte aus der Region von Grahovo, die seit 1878 zu Montenegro gehörte. Bis 1881 war Stevan Zimonjićs, Petars älterer Bruder, in Grahovo militärisch-ziviler Statthalter Montenegros gewesen und hatte in der habsburgisch-montenegrinischen Kommission zur Festlegung der Grenzlinie mitgearbeitet. 1881 gab er sein Amt dort auf und erhielt auf habsburgischer Seite ein Amt in der Verwaltung.[203] Trotz zahlreicher Versuche seitens der Aufstandsführer von 1882, Bogdan Zimonjić als zentrale Figur der Aufstände zu installieren, weigerte er sich und besuchte sogar die habsburgischen Truppen. Für diese Haltung,[204] die sich als strategische Glanzleistung erwies, erhielt Bogdan Zimonjić nach dem Aufstand vom habsburgischen Staat zahlreiche Auszeichnungen: Er er-

198 Zu Bogdan Zimonjić (teils auch Zimonić oder Zimunić) (1813[?]–1909): *Kapidžić*, Hamdija: Prilozi za istoriju Bosne i Hercegovine u XIX vijeku. Sarajevo 1956, 68; Nekrolog für Bogdan Zimonjić. In: Istočnik 3/23 (1909), 44–48.

199 Darüber Stevan Zimonjić an Vojvoda Masa Vrbica, Grahovo 8.11.1878. In: *Tunguz-Perović*: Ličnosti čojstva 133 f. Stevan Zimonjić berichtete darin, sein Vater Bogdan sei in Mostar gewesen, wo General Jovanović von ihm forderte, das montenegrinische Wappen an seiner Uniform abzulegen. Bogdan habe darauf geantwortet, Jovanović solle ihm erst ein neues aus Wien besorgen, dann werde er entscheiden welches ihm besser erscheine. Vgl. zum Fall auch *Mihić*: Ljubinje sa okolinom 308 f.

200 Korrespondenz zwischen GFM und LR über die mögliche Einstellung der Zahlungen an Bogdan Zimonjić, April 1895; ABH, ZMF PrBH 497/1895.

201 Appel an GFM, 10.2.1886; ABH, ZMF PrBH 102/1886.

202 *Madžar*: Pokret Srba BiH 170.

203 *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 188 f.

204 Vgl. die Diskussion über Bogdan Zimonjićs Haltung während des Aufstands 1882: *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 191–194.

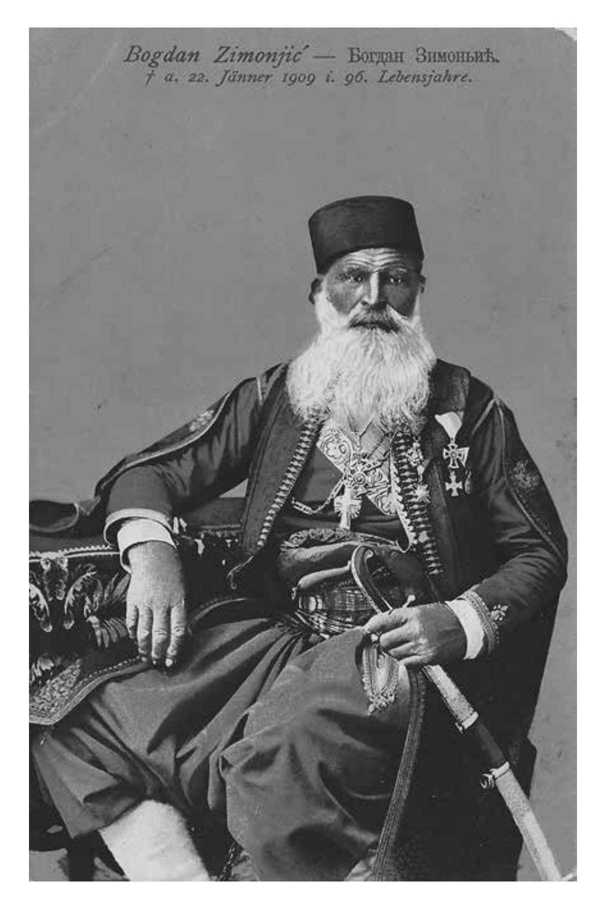


Abb. 7: Prota Bogdan Zimonjić

hielt den Franz-Joseph-Orden (Ritterkreuz), ein »landesübliches, seiner Würde entsprechendes Ehrenkleid mit einem sogenannten Türkensäbel« und der Kaiser übernahm sogar persönlich seine Immobilienschulden von 1.000 Gulden.[205] Bischof Ignatije erhob ihn im Mai 1882 zum Erzpriester von Gacko – wie ein habsburgischer Beamter schrieb: »für seine korrekte Haltung in kirchlichen Angelegenheiten als auch gegenüber der Regierung«.[206] Auch als Bogdans Sohn, Stevan

205 Chiffre-Telegramm des Generalmajors Sekulić an Feldmarschallleutnant Baron Jovanović, Avtovac 11.5.1882; ABH, ZMF PrBH 1282/1882; Schreiben des Kaisers Franz Joseph I. an Bogdan Zimonjić, Schönbrunn 22.5.1882; ZMF PrBH 1287/1882, beides zitiert nach: *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 190 f.

206 ABH, ZMF PrBH 1648/1882, zitiert nach: *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 190. Vgl. zu Bogdan Zimonjić in den 1890er Jahren auch Heinrich Renners Reisebeschreibung: *Renner*: Durch Bosnien kreuz und quer 336.

Zimonjić, 1882 aus Montenegro ins herzegowinische Gacko kam, erhielt er staatliche Ämter und habsburgische Orden. All dies war Ausdruck einer allen Seiten wohl bekannten imperialen Loyalitätspolitik. In den 1890er Jahren warf die Landesregierung auch Stevan Zimonjić mehrfach vor, »offen feindlich« gegenüber der Landesregierung zu handeln.[207]

Der mächtige Einfluss der Familie Zimonjić und ihre autonomistische, oft antihabsburgische Haltung waren mit ausschlaggebend dafür, Petar als ihr -loyalstes Mitglied zum Bischof der Herzegowina zu berufen.[208] Wien sah hierin die Möglichkeit, eine enorm wichtige und nicht selten problematische Familie weiter in die imperiale Elite zu kooptieren. Dabei war die Familie Zimonjići nicht nur Objekt der Kooptierung. Über Generationen hinweg hatte sie gelernt zum eigenen Vorteil mit imperialen Herrschaftssystemen umzugehen.[209] Zudem wusste Kállay, dass der Bischof eine wirksame Opposition in der städtischen Kirchgemeinde von Mostar hatte und sein Ansehen leicht in Konflikten mit ihr aufgerieben werden konnte. Dass die Wahl Wiens auf Petar fiel, lag zudem an seiner exzellenten Ausbildung. Zudem wollte Kállay kurz vor der Lösung des Autonomiekampfes mit den städtischen Gemeinden ein Zeichen des Entgegenkommens setzen. Eine der Hauptforderungen der Autonomiebewegung, die freie Bischofswahlen im Volke forderte, sollte ihres Arguments beraubt werden, da die vermeintlich kluge Regierung Habsburgs ohnehin den im Volke meist gewünschten Kandidaten kürte.

Petar Zimonjić wurde in Grahovo am Johannestag des Jahres 1866 geboren. Seine Kindheit fiel in die Zeit der Aufstände der 1870er Jahre. Mit 17 Jahren ging er 1885 als einer der ersten Schüler an das Priesterseminar nach Reljevo. Anschließend studierte er Theologie in Czernowitz, an der einzigen orthodoxen theologischen Fakultät der Monarchie.[210] 1893 kehrte er nach Bosnien zurück und machte schnell Karriere in der Kirchenhierarchie. Er wurde Do-

207 GFM Kállay an LR, 20.4.1895; ABH, ZMF PrBH 497/1895.

208 Der Bezirksvorsteher von Gacko berichtete 1902, Stevan Zimonjić habe sich ihm -gegenüber geäußert, »er stehe mit je einem Fusse im österreichischen und im montenegrinischen Lager und warte, um sich zu entscheiden, ab, wohin die Hercegovina endgiltig geschlagen werde.« Der Beamte war der Meinung, man müsse Stevan Zimonjić endlich »seine Pflichten mit Nachdruck zu Gemüthe zu führen«. Kállay unterstrich diese Passage im Bericht und schrieb daneben die schlichte und etwas hilflose Frage »Wie?«. Ziviladlatus Kutschera an GFM, 18.4.1902. Weiterleitung eines Berichtes von BV Gacko, Naglić. ABH, ZMF PrBH 520/1902; Hervorhebung im Original.

209 Ein sprechendes Beispiel hierfür ist die erhebliche Gehaltserhöhung von Stevan Zimonjić als Bezirksverwalter von Gacko noch Anfang 1914, die Landeschef Potiorek als »Entgegenkommen« gegenüber seinem Bruder Metropolit Zimonjić bezeichnete. Potiorek an GFM, 3.1.1914; ABH, ZMF PrReg 135/1914.

210 Zur 1875 gegründeten Theologischen Fakultät von Czernowitz: *Turczynski*, Emanuel: Orthodoxe und Unierte. In: *Wandruszka*, Adam/*Urbanitsch*, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4: Die Konfessionen. Wien 1985, 399–478, hier 472–476.

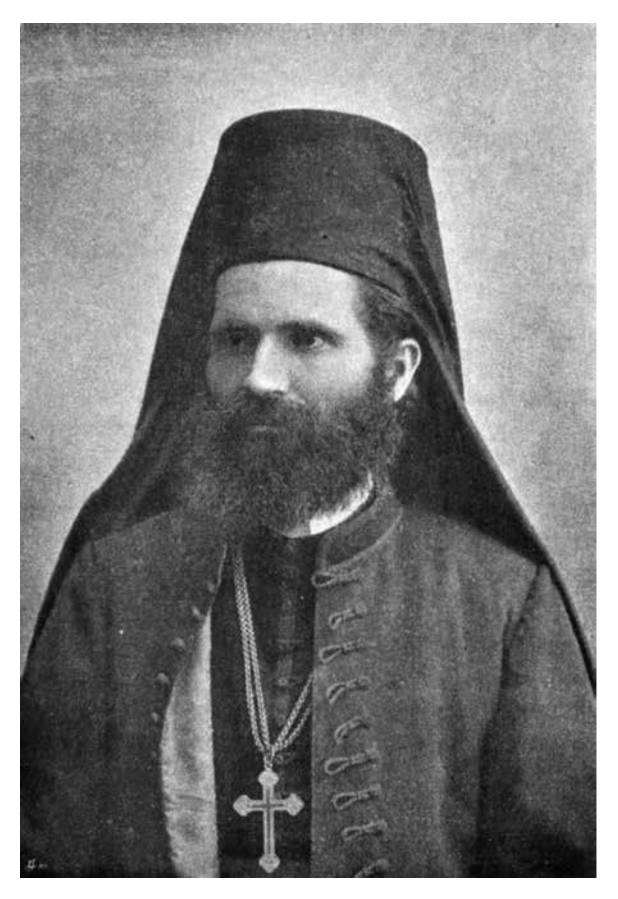


Abb. 8: Metropolit Petar Zimonjić

zent (Supplent) am Priesterseminar in Reljevo, zwei Jahre später Professor und war damit der erste orthodoxe Theologieprofessor in Bosnien, der aus dem Land selbst stammte. 1895 weihte ihn sein Bischof Serafim im Kloster Žitomislić zum Mönch, Priesterdiakon und Priestermönch, womit er den Namen Petar annahm. 1899 wurde er oberster Berater (Protosynkellos/*protosinđel*) des Bischofs von Sarajevo, 1900 Konsistoriumsmitglied und 1903 Archimandrit, womit er unterhalb der Stufe eines Bischofs alle möglichen Ämter und Titel erlangt hatte. Nach dem Tod Serafims im März 1903 weihten ihn mit Zustimmung Wiens und Konstantinopels am 27. Mai/9. Juni 1903 die Bischöfe von Sarajevo, Tuzla und Banjaluka zum Metropoliten der Herzegowina.[211] Petar entstammte einer

211 Zur Biographie Petar Zimonjićs: Novi mitropolit Hercegovačko-zahumski Petar Zimonjić. In: Istočnik 10–11/17 (1903), 147 f.; Šematizam ZH (1906) 49–51; *Ćorović*: Mostar i

ostherzegowinischen ruralen Dynastie von Priesterführern, war schulisch und beruflich in der Habsburger Monarchie sozialisiert und der erste akademisch voll ausgebildete Theologe auf dem Metropolitenstuhl in Mostar: Damit erschien er für viele Orthodoxe die Idealbesetzung.

Bei der Bischofsweihe in Mostar waren beinahe alle Geistlichen der Herzegowina anwesend, an erster Stelle nannte die Kirchenzeitschrift *Istočnik* Petars Vater, Bogdan Zimonjić.[212] Der Landeschef berichtete, Petar habe eine »sehr loyale Rede gehalten« und die versammelten Gläubigen aufgefordert, treu und ergeben gegenüber Österreich-Ungarn zu sein. Am feierlichen Empfang des neuen Bischofs einige Tage danach nahmen neben einer Menge habsburgischer und lokaler serbisch-orthodoxer Eliten auch der Mufti von Mostar, Hadži Abdullah ef. Ridžanović, und der katholische Erzbischof von Mostar, fra Paškal Buconjić, teil. Dabei hieß Buconjić den neuen Metropoliten von Mostar in einem Trinkspruch als – wie ihn Appel zitierte – »einen Sohn des Landes willkommen« und äußerte zuversichtlich die Erwartung, »daß die in der Hercegovina vertretenen beiden christlichen Confessionen nach wie vor in Friede und Eintracht neben einander bestehen werden.«[213]

Petars Bischofsweihe fiel in eine Zeit entscheidender internationaler und innerstaatlicher Veränderungen und Erschütterungen. Einen Tag später putschte in Belgrad eine Gruppe von Offizieren gegen die Obrenović-Dynastie und installierte Petar Karađorđević als neuen serbischen König. Im Juli starb Benjamin Kállay, der die habsburgische Politik in Bosnien-Herzegowina wie kein zweiter konzipiert und realisiert hatte. In Makedonien und Thrakien kam es um den Eliastag zudem zu Aufständen gegen die osmanische Regierung. All dies erregte große internationale Unruhe und löste rege diplomatische Verhandlungen aus. In Bosnien versuchte die Regierung, die orthodoxen Bischöfe und die Opposition städtischer Laien in intensiven Verhandlungen zu einer Lösung des jahrelangen Konflikts über die Grundlagen der Beziehungen zwischen habsburgischem Staat und der orthodoxen Kirche, zwischen den Bischöfen und den Kirchgemeinden und zwischen Geistlichen und Priestern zu bewegen. In mehreren Anläufen dauerten diese Verhandlungen das ganze Jahr 1903, wobei ge-

njegova srpska pravoslavna opština 103–105; *Puzović*, Predrag: Mitropolit dabrobosanski Petar Zimonjić (1866–1941). In: *Bratić*, Radoslav (Hg.): Srpska proza danas. Bogdan, Stevan i Petar Zimonjić – život i djelo. Bileća u.a. 2000, 221–247. Wortgleich in: *Puzović*: Srpska Pravoslavna Crkva 105–130. Zur Ernennung und Weihe Petars im Jahre 1903: ABH, ZMF PrBH 696 und 775/1903.

212 *Popović*, Patrikije J.: Dopis. Posvećenje i intronisacija visokopreosveštenog Gospodina Petra Zimonjića, hercegovačkog Mitropolita, Mostar 31.5.1903. In: Istočnik 10–11/17 (1903), 156–171, hier 163.

213 Appel war überzeugt, Petar sei »auch den übrigen Glaubensbekenntnissen sympathisch«, womit »der religiöse Friede mit der Allerhöchst vollzogenen Ernennung desselben eine neue Bürgschaft erhalten« habe. Chef der LR, von Appel, an seine Apostolische Majestät, 14.6.1903; ABH, ZMF PrBH 881/1903.

rade der neue Finanzminister Burián bemüht war, den von Kállay ererbten Konflikt schnell zu beenden.[214]

Im Dezember 1903 gelangten Bischöfe, Laienvertreter, Priester und Regierung zu einem Kompromiss. Darin wurde das Aufsichtsrecht der Regierung über die Kirchenverwaltungen auf ein formelles Recht des Finanzministers reduziert und autonom agierende, gemischte Laien- und Geistlichenvertretungen auf Gemeinde- und Bistumsebene festgelegt. Die eparchialen Organe sollten auf Basis einer Kultusabgabe auf die Einkommenssteuern von Orthodoxen finanziert werden und mit diesen Mitteln eine feste Priesterbesoldung organisiert werden. Zudem war angedacht, für die vier Eparchien im Lande übergeordnete Appellations- und Aufsichtsorgane zu schaffen.

Da sich die Zustimmung des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel hinzog, trat das Autonomiestatut nach kaiserlichem Beschluss erst eineinhalb Jahre später, im Juli 1905, mit leichten Änderungen in Kraft.[215] Es bedeutete für die städtischen Laien einen weitgehenden Sieg gegenüber der Regierung und den Metropoliten. Im habsburgischen Bosnien war es zudem das erste Gesetz, das mit Beteiligung bürgerlicher Kreise im Lande zustande kam. Seine 264 detaillierten Paragraphen leiteten den bedeutendsten Umbruch für die orthodoxe Kirchenverwaltung in habsburgischer Zeit ein und wirkten weit über den Ersten Weltkrieg hinaus. Das Statut regelte erstmals für alle orthodoxen Eparchien Bosnien-Herzegowinas verbindlich die administrativen Strukturen der serbisch-orthodoxen religiösen Organisation sowie den Einfluss des Staates auf die jeweiligen Ämter und Gremien.

Auf allen Ebenen der religiösen Organisation trennte das Statut grundlegend zwei Bereiche: den *weltlichen* und den *geistlichen* innerhalb der Kirchenadministration. Als geistliche Sphäre definierte das Statut »die inneren, rein kirchlichen und spirituellen Angelegenheiten.«[216] Über den *weltlichen* Bereich entschieden *gemischte* Institutionen, über den *geistlichen* Bereich *rein geistliche* Institutionen. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche organisierte man zudem auf drei Ebenen. Neben den bestehenden Organisationsstrukturen der Kirchgemeinden (1) und der Eparchien (2) richtete man völlig neue serbisch-orthodoxe Zentralbehörden (3) für alle vier Eparchien als höchste Instanz ein. Diese die Eparchien überwölbenden Organe in Sarajevo stärkten die orthodoxe Kirchenorganisation in Bosnien-Herzegowina in sich als kirchliche Einheit. Ohne dass der Begriff verwendet wurde, erinnerte dies an ein Exarchat, eine teilautonome Kirchenprovinz mehrerer zusammengehöriger Eparchien. Das Modell für diese Kirchenstruktur lieferte das Patriarchat von Sremski Karlovci im Königreich Ungarn, dem die orthodoxe Kirche in Bosnien als ›kleine Schwester‹ ähneln sollte.

214 *Madžar*: Pokret Srba BiH 385–397.
215 Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905.
216 Ebd. 184 § 180.

Die rein geistlichen Organe waren auf Gemeindeebene die weltlichen oder ordensgeistlichen Pfarrer, auf eparchialer Ebene die Bischöfe. Zudem wurden in der Diözesanverwaltung anstelle der bisherigen Konsistorien kirchliche Eparchialgerichte als rein geistliche *Judikativen* der Eparchie eingerichtet. Fungierten die Protopresbyter bereits vor 1905 *de facto* als *Exekutive* der Bischöfe, wurde dies nun vereinheitlichte Rechtspraxis. Die höchste Berufungs- und Kontrollinstanz war das Kirchliche Obergericht in Sarajevo, von dem aus nur noch eine Berufung an den heiligen Synod von Konstantinopel möglich war.

Die gemischten autonomen Organe waren *erstens* auf kirchgemeindlicher Ebene die Kirchenversammlung (*crkvena skupština*) aller männlichen Gemeindemitglieder und der von ihr gewählte Kirchenvorstand (Kirchenausschuss/*crkveni odbor*), *zweitens* auf eparchialer Ebene der Eparchiale Verwaltungs- und Schulrat (*Eparhijski upravni i prosvjetni savjet*, kurz: Eparchialrat/*eparhijski savjet*) und *drittens* oberhalb aller vier Eparchien der Oberste Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo (*Veliki upravni i prosvjetni savjet u Sarajevu*). Auf Gemeindeebene entschied der Kirchenvorstand über die Verwaltung des Gemeindebesitzes und, so vorhanden, über die eigene Schule und ihre Lehrer. Auf Eparchialebene regelte der Verwaltungs- und Schulrat die den Kirchgemeinden übergeordneten kirchlich-vermögensrechtlichen Angelegenheiten und kontrollierte die Gemeinden. Bestand die Kirchenversammlung und der Kirchenvorstand in den Gemeinden bis auf den Pfarrpriester vollständig aus Laien, stellten gewählte Laienvertreter im Eparchialrat zwei Drittel und im Obersten Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo immerhin 60 Prozent der Mitglieder. Mit der formellen Integration von Laien auf beinahe allen Ebenen der Kirche und den ihnen zugewiesenen Kompetenzen wandelte sich die eparchiale Verwaltung im Jahre 1905 grundlegend.

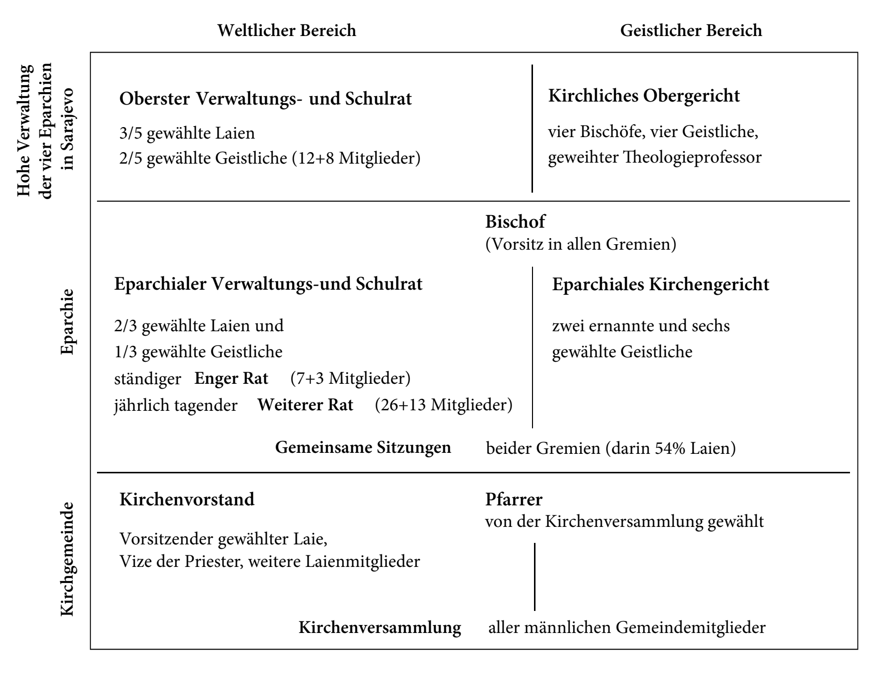
Die Laien setzten so eine ihrer zentralen Forderungen, die freie Wahl der Pfarrgeistlichkeit, durch: Von nun an wählten Laien ihre Priester überall im Lande mit Zweidrittelmehrheit.[217] Für die Wahl der Vertreter auf eparchialer und über-eparchialer Ebene galt der Grundsatz, dass Geistliche jeweils ihre Geistlichenvertreter und Laien ihre Laienvertreter bestimmten. Dabei sollten die Protas der Eparchien in gemeinsamer Sitzung des Eparchialgerichts und des Weiten Eparchialen Verwaltungsrates (*Širi eparhijski upravni i prosvjetni savjet*) mit zwei Dritteln der Stimmen gewählt werden. Damit unterstanden die Erzpriester als bischöfliche Exekutive ebenso der Wahl durch ein gemischtes Kirchenorgan, in dem Laien die absolute Mehrheit besaßen.[218] Die Wahl des Bischofs blieb jedoch weiter, wie durch die Konvention von 1880 geregelt, faktisch in der Kompetenz des Kaisers und nominell in der des Heiligen Synods in Konstantinopel.[219] Dies

217 Ebd. 160 f. § 92.

218 Ebd. 175–177 § 152–161.

219 Vgl. insgesamt über das Autonomiestatut aus Sicht der LR, ein Jahr nach seinem Erlass: Verwaltungsbericht (1906) 138–143.

Tab. 1: Gliederungsschema der serbisch-orthodoxen Kirchenverwaltung nach dem Statut von 1905



bedeutete nicht, dass Geistliche wie Laien sich an dieser Stelle zufrieden gaben. In den Folgejahren forderten Eparchialgremien wiederholt, das Autonomiestatut an diesem Punkt, der Bischofswahl, nachzubessern. Das Finanzministerium und die Landesregierung bedachten die Eingaben jedoch mit bewusster Nichtbeachtung. Da die Frage jedoch erst einmal keine konkrete Relevanz durch vakante Bischofsämter gewann, verlief sich das Thema zusehends.[220]

Durch das Statut zentralisierten, laisierten und professionalisierten der Staat und die städtischen Gläubigen die Kirchenverwaltung in Bosnien. In der Metropolie Mostar trat an die Stelle des erst seit 1897 bestehenden, maximal fünfköp-

220 Im Oktober 1907 forderte der Eparchialrat in Sarajevo, allen voran der aus Livno stammende Laienvorsitzender Kosta Kujundžić, vom Finanzminister erneut, die orthodoxen Bischöfe in Bosnien durch Volkswahl zu bestimmen und die Konvention vom März 1880 zu revidieren. Nachdem es die Landesregierung mündlich ablehnte, darüber zu verhandeln, schrieb Kujundžić im Januar 1908 ein neuerliches Schreiben an GFM Burián. Darin begründete er die Wahl des Bischofs mit Beteiligung von Laien und Geistlichen mit »der Heiligen Schrift, den Kanones der Kirchenväter, den ökumenischen Konzilen, der Kirchenpraxis und anderen Bestimmungen und Regelungen.« Burián legte fest, darauf nicht zu reagieren. Korrespondenz zwischen Eparchialrat Sarajevo, GFM und LR, Oktober 1907–Januar 1908; ABH, ZMF PrBH 1313/1907, 181/1908

figen Konsistoriums ein Eparchiales Kirchengericht (*eparhijski crkveni sud*) mit neun geistlichen Mitgliedern.[221] Hinzu kam der sogenannte Weite Eparchialrat mit 40 Mitgliedern, das eparchieweit gewählte Verwaltungsorgan. Dieser Rat tagte einmal jährlich und wählte einen Engeren Eparchialrat (*Uži eparhijski upravni i prosvjetni savjet)* mit elf Mitgliedern, der *de jure* monatlich, *de facto* etwa viermal im Jahr zusammenkam.[222] Allein die Zahl derer, die mit einem deutlich größeren Spektrum an kirchlichen Belangen in Mostar betraut waren, vergrößerte sich somit um mehr als das Neunfache. Daher begleitete diese Prozesse eine verstärkte funktionale Ausdifferenzierung kirchlicher Verwaltung.

Das Eparchiale Kirchengericht übernahm in Mostar als Nachfolger des Konsistoriums dessen Räumlichkeiten. Der neue Eparchiale Verwaltungs- und Schulrat (kurz: Eparchialrat) konstituierte sich bereits im Dezember 1905 und richtete ein eigenes Amt ein.[223] Dabei gab bereits seine Ausstattung einen Einblick in das Selbstverständnis, die Intentionen und Ursprungsnarrative seiner bestimmenden Laienmitglieder: So kaufte der Eparchialrat als Grundausstattung seines Amtssitzes ein Gemälde des hl. Savas und eines von einem Guslespieler auf der Kirchversammlung – beide für 75 Kronen – sowie notgedrungen ein kleines Kaiserbild für 9 Kronen. Man schaffte Stühle, Tische, Lampen, Teppiche, Amtssiegel, Spucknäpfe, Aschenbecher an sowie die »serbische und die kaiserliche« Flagge.[224] Mit dem Aufbau dieser Verwaltungsstrukturen verringerten sich zwangsläufig die Befugnisse des Bischofs, seine Funktionen wurden repräsentativer, aber auch stärker religiöser Art. Die Hauptaufgabe eines Bischofs lag nun anstatt auf der Normsetzung und -durchsetzung stärker auf der allgemeinen Kontrolle des kirchlichen religiösen Lebens.[225]

Nicht nur die Entscheidungskompetenz über religiöse Ämter und deren Befugnisse, sondern auch die Art der Finanzierung dieser Ämter beeinflussten entscheidend die Ausformung religiöser Organisation. Bis zur Zeit der habsburgischen Verwaltung bezogen die Bischöfe ihre Einkünfte von den Gläubigen meist über die Pfarrer. Die Bischöfe verwendeten wiederum einen Teil dafür, das Patriarchat für ihr eigenes Amt zu entlohnen. Die Besoldung lief daher teils direkt, teils indirekt von unten nach oben. Die osmanische Herrschaft nahm auf die materiellen Abhängigkeiten wenig Einfluss und sicherte lediglich

221 Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 184 § 181.

222 Ebd. 177 f. § 163, 179 f. § 169; *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS 14.

223 LR an GFM, o.D; ABH, ZMF PrBH 50/1906.

224 *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS Prilog Đ. Die 31 grundsätzlichen Bestimmungen des Autonomiestatuts enthielten als Punkt 20 die Festlegung: »Die national-kirchliche Fahne der serbisch-orthodoxen Eparchien in Bosnien-Hercegovina ist roth-blau-weiss.« Abgesehen vom königlichen Wappen in der Mitte war die Fahne gleich jener des Königreiches Serbien. Zum anderen affirmierte man mit der Bezeichnung »national-kirchlich« für jeden, der wollte, die ethno-konfessionelle Nation. Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 138 XX.

225 Ebd. 188 f. § 197.

die Hierarchie der Ämter. Der österreichisch-ungarische Staat stellte sich als Finanzgeber zwischen die Bischöfe und den Patriarchen, besoldete die Bischöfe und entschädigte den Patriarchen in Konstantinopel mit jährlichen Zahlungen für die entgangenen Einnahmen. Beide waren dadurch in unterschiedlichem Maße finanziell von Wien abhängig. Zudem schaffte die Landesregierung in Sarajevo 1884 alle Abgaben von Priestern und Gläubigen an den Bischof ab.[226] So trennte die imperiale Verwaltung auch die materiellen Beziehungen zwischen Bischöfen auf der einen und Pfarrern sowie Gläubigen auf der anderen Seite.

Mit dem Statut von 1905 wurde auch die feste Besoldung von Pfarrgeistlichen, weltlichen wie Ordenspriestern, eingeführt, was eine Reform von enormer Tragweite für die gesamte Organisation orthodoxen religiösen Lebens darstellte. Von nun an zahlten die Eparchialräte die Gehälter von Pfarrern und Lehrern an kirchlichen Schulen. Zur Finanzierung des Budgets der Kirchengremien nahmen die Steuerämter eine Kultusumlage (*prirez*) auf direkte Steuern und Gehälter von serbisch-orthodoxen Landesangehörigen ein.[227] Die Mittel aus dieser Kirchensteuer gingen zu drei Vierteln an die Eparchialen Verwaltungs- und Schulräte und zu einem Viertel an den Obersten Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo.[228] Zu den Einnahmen der Eparchialräte aus der Kultusumlage kamen staatliche Subventionen, die nach den konfessionellen Bevölkerungsverhältnissen im Lande allen Glaubensgemeinschaften zustanden. Mit diesen Einnahmen verfügten die Eparchialräte über ein eigenes, autonom verwaltetes Budget, das zu zwei Dritteln bis drei Vierteln für Gehaltszahlungen an Priester und Lehrer verwendet wurde.[229] Obwohl die Besoldung der Pfarrer von nun an einem von Laien dominierten eparchialen Gremium oblag, trat auch hier letztlich der Staat durch die Regelung des Finanzflusses zwischen Priester und Gläubige. Aus all den Beziehungen, die die Kirchensteuer veränderte, wurde erneut deutlich, wie grundlegend die Finanzierung kirchlicher Akteure und Strukturen sowohl für das Staatskirchenrecht als auch die jeweilige Kirchenverfassung war.

Waren die Bischöfe bis in die 1880er Jahre daran interessiert gewesen, dass so viele Pfarrer wie möglich in der Eparchie arbeiteten, legte Bischof Serafim in den 1890er Jahren Wert auf funktionierende Pfarrgemeindestrukturen. Hierfür fusionierte er einige Pfarrgemeinden – meist solche, die über keine Kirche verfügten. Über die Verringerung der Pfarreien wunderte sich 1899 sogar der Bezirksverwalter von Nevesinje, da dies seiner Meinung nach »wohl im Interesse der Pfarrer, kaum aber im Interesse der Pfarrlinge des ausgebreiteten, we-

226 Circularerlass der LR für BuH v. 19.5.1884. In: SGVBH 1884, 464.

227 Sie betrug 10 % auf alle direkten Steuern außer der Einkommenssteuer und 0,5 % der Bruttogehälter von privaten und staatlichen Angestellten. Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 201 f. § 262.

228 Ebd. 136 – Art. XII.

229 Nach den Angaben für die Jahre 1906, 1907 und die geplanten Ausgaben für 1908: *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS Prilog B, G, D.

gen Mangel an Communicationen und diesbezüglichen ungünstigen Terrain-Verhältnissen sehr schwierigen Bezirkes« seien.[230] Bischof Petar bemühte sich ab 1903 um effiziente Pfarrgemeindeverwaltungen, die im Stande waren, dauerhaft eigene Schulen zu betreiben. Dabei schufen die ausdifferenzierte Kirchenverwaltung und die Priesterbesoldung über eparchiale Gremien gänzlich neue Anreize, die Zahl der Pfarreien zu reduzieren. Erstmals war nun von zu erfüllenden Mindestaufgaben von Pfarreien die Rede.[231] Zudem hatte gerade der von Laien bestimmte Eparchialrat ein Interesse daran, lediglich eine als notwendig erachtete Zahl von Pfarrpriestern zu besolden. So begrenzten die immensen Gehaltszahlungen den finanziellen Handlungsspielraum des Eparchialrates in anderen Bereichen. Mit anderen Worten waren Pfarrer durch ihre Besoldung nun verstärkt Konkurrenten von Lehrern an kirchlichen Schulen. Dies wurde dadurch verstärkt, dass die Zahl der serbisch-orthodoxen Schulen und damit der aus kirchlichen Mitteln entlohnten Lehrer ab 1905 sprunghaft zunahm.[232]

Die Eparchie Herzegowina war im Lande, wie Bischof Petar 1906 schrieb, die materiell ärmste mit den relativ meisten Geistlichen und konfessionellen Schulen.[233] Daher versuchten Bischof Petar und das Kirchengericht bereits 1906, die Pfarrgemeinden zu »reorganisieren«. Gemeint waren damit Zusammenlegungen von Gemeinden in den östlichen Gebieten, wogegen es nicht unerwartet heftigen örtlichen Widerstand gab.[234] Als nach einem Jahr keine Ergebnisse in Sicht waren, votierten die eparchialen Gremien gemeinsam dafür, überall in der

230 BA Nevesinje an KB Mostar betr. »Neuarrondierung des Protopresbyteriatssprengels von Nevesinje«, 21.12.1899; ABH, ZVS 6/422/1899.

231 § 64 des Kirchenstatuts lautete vollständig: »Solche Orte, welche nicht im Stande sind, für sich allein die Kirche, den Pfarrer und das übrige für die Kirche erforderliche Personale zu erhalten, müssen sich der zunächst gelegenen Pfarre als deren Filiale anschliessen.« Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 156.

232 Von 1906 bis 1910 wuchs der Anteil serbisch-orthodoxer an der Gesamtzahl der Elementarschulen in Bosnien-Herzegowina von 19 auf 24 %. Allein in dieser Zeit wurden 41 neue serbisch-orthodoxe Grundschulen gegründet. Insgesamt existierten 1910 somit 458 Elementarschulen im Land: 306 kommunal-staatliche, 111 serbisch-orthodoxe, 29 katholische, 1 jüdische, 2 evangelische und 9 private Schulen. Der überdurchschnittliche Anteil serbisch-orthodoxer Grundschulen an der Gesamtzahl der Grundschulen im Lande wird daraus klar ersichtlich. Bericht über die Verwaltung von Bosnien und der Hercegovina. 6/1911. Hg. v. *K. u. K. Gemeinsamen Finanzministerium*. Wien 1911, 53. Vgl. auch *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo.

233 Bericht über die eparchialen Ausgaben und Finanzplanungen, verbunden mit der Bitte, einen Vorschuss auf die jährlichen staatlichen Mittel zu erhalten. Bischof Petar an LR, 22.3./7.3.1906; ABH, ZVS 108/161/1906.

234 *Ristić*, V.: Kratak pregled crkveno-školskog i prosvjetnog života. Izvještaj o radu V. sjednice eparhijskog crkvenog suda u Mostaru, 5.9.1906. In: Istočnik 5/21 (1907), 116–118, hier 117; *Ders.*: Izvještaj o drugoj zajedničkoj sjednici eparh. crkv. suda i šireg upravnog i prosvjetnog savjeta, držanoj u Mostaru 23. januara 1907. In: Istočnik 7–8/21 (1907), 179–182, hier 181. Laienvertreter von Gemeinden bei Trebinje forderten im Gegenteil, sich von ihren Pfarren abspalten zu dürfen und eigene Gemeinden zu gründen, was der Eparchialrat jeweils ablehnte. *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS 16.

Metropolie Kirchgemeinden zusammenzulegen und ihre Zahl deutlich von 58 auf 50 zu verringern. Die Eparchialgremien versuchten die Pfarrer hierfür mit dem Argument zu gewinnen, es gehe auch um die Verbesserung ihrer materiellen Lage.[235] Petar schrieb im März 1908 allen Pfarrern und Gemeindevorständen, die Pfarreien sollten so organisiert werden, dass sie nicht weniger als 300 und nicht mehr als 400 Haushalte umfassten. Dabei konnten städtische Pfarreien größer und ländliche Gemeinden kleiner sein, jedoch nur, wenn die Gläubigen, wie Petar klarstellte, »mit Angehörigen anderer Glaubensbekenntnisse zusammen oder in direkter Nähe wohnen und ihnen hier im religiösen Leben Gefahr droht, wenn sie ihren geistlichen Hirten nicht in der Nähe haben.«[236] Der Einfluss der Priester auf die Gläubigen galt dann als gefährdet und war gesondert von Nöten, wenn Andersgläubige die Außengrenzen der Glaubensgemeinschaft herausforderten – nicht, wenn Dorfbewohner in monokonfessionellen Gemeinschaften fern ihrer Priester lebten. Die Eparchie setzte nur einen Teil der geplanten Zusammenlegungen von Pfarreien um: Von 1906 bis 1912 verringerte sich die Zahl der Pfarrgemeinden von 58 auf 55, wobei die Zahl der orthodoxen Seelen von 110.000 auf 118.000 stieg.[237]

Mit der Reduzierung von Kirchgemeinden zielte die Eparchialverwaltung in mehrfacher Hinsicht darauf, das religiöse Leben innerhalb der kirchlichen Strukturen zu rationalisieren: Mit weniger Pfarrern und größeren Kirchgemeinden sollte eine verlässliche Verwaltung der Kirchgemeinden und ihrer Einrichtungen wie Schulen erreicht werden; Laienvertretungen sollten darin regelkonform gewählt und im administrativen Sinne funktionsfähig sein, was die kirchliche Verwaltung der Eparchie insgesamt stärken sollte.[238] Hinzu kam, dass Priester mit dem Statut von 1905 Anspruch auf eine Priesterwohnung oder finanziellen Ausgleich hatten, wenn die Gemeinde keine stellen konnte.[239] Da Landgemeinden

235 Ebd. 12 f.

236 Kirchengericht Mostar, Bischof Petar, an die Pfarrer und Gemeindevorstände, 5.3.1908. In: Istočnik 6/22 (1908), 83 f.

Ein Gesetzesvorschlag der Bischofsversammlung im Königreich Serbien hatte 1905 zur Regelung des geistlichen Standes, neben anderen Bestimmungen, ähnliche Maximalgrößen für Pfarrgemeinden gefordert. Geplant waren dabei noch deutlich kleinere Gemeinden als von Bischof Petar für die Herzegowina gefordert. In Serbien sollten 200–400 Haushalte eine Gemeinde bilden. Der Vorschlag wurde jedoch nicht angenommen. Predlog zakona o uređenju svešteničkog stanja. In: Vesnik srpske crkve 5/16 (1905), 385. Mit dem von Priestern zitierten Spruch »Trista bez popa ništa [Dreihundert sind ohne Priester nichts]« waren jedoch sicherlich (männliche) Seelen und nicht Haushalte gemeint. Sprichwort zitiert aus der Reisebeschreibung des Fočaer Priesters: *Popović*, Marko S.: Jedan dan na Kukanju. In: Istočnik 10–11/6 (1892), 533–536, hier 533.

237 Šematizam ZH (1906) und (1912).

238 So fusionierten etwa die beiden Kirchgemeinden von Konjic im Jahre 1908 mit dem Argument, die örtliche orthodoxe Schule so besser finanzieren und betreiben zu können. *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS 16.

239 Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 163 § 105c.

häufig keine Pfarrwohnungen besaßen und erst recht nicht die Mittel hatten, sie dem Priester finanziell auszugleichen, beschwerten sich die Priester wiederholt bei Eparchialgremien.[240] Auch diese Schwierigkeiten sollten durch größere Gemeinden behoben werden. Durch diese neuen materiellen und strukturellen Zusammenhänge vor allem aber durch die Laisierung der Eparchialverwaltung und die feste Priesterbesoldung, verstärkten sich die säkularen Zwecke und Zwänge von Kirche deutlich. In einem nie dagewesenen Maße beschäftigten sich die von Laien dominierten hohen kirchlichen Verwaltungsorgane mit profanen finanziellen, baulichen, administrativ-strukturellen und schulischen Angelegenheiten in den Kirchgemeinden. Man kann dabei von einer Profanisierung des Sprechens und Handelns der Kirche als Organisation sprechen.[241] Der habsburgische Staat trug dazu seinen Teil bei. Anfangs, um Religion gegenüber Nation zu stärken und um auf imperiale Weise Diversität zu regeln, und später, um besondere Fürsorge gegenüber einer loyalitätspolitisch schwierigen Konfessionsgruppe zu beweisen, unterstützte der Staat die Kirchenorganisation und ihre Experten finanziell und verlangte im Gegenzug ein Mindestmaß an Kontrolle. Nach 1905 beschränkte sich diese staatliche Kontrolle vorrangig auf die korrekte Verwendung der steigenden staatlichen Subventionen, für die die Regierung von den Eparchialräten und dem Obersten Eparchialrat in Sarajevo mit Nachdruck Budgetplanungen und -abrechnungen verlangte.[242]

Im Gegensatz zu seinem Vorgänger blieb Bischof Petar Zimonjić unter den Gläubigen der Eparchie beliebt und geachtet. Dazu trugen sein Charisma und sein familiärer Hintergrund bei. Seine Popularität stand aber auch damit in Verbindung, dass sein Amt zwar bestimmte Kompetenzen einbüßte, aber an Repräsentationscharakter gewann und er damit seltener in konkrete Konflikte involviert war. Sein Wirken bezog sich vor allem auf die Kontrolle der Arbeit der Gemeinden, ihrer Schulen und Priester. Er setzte Schwerpunkte auf die Ausgestaltung religiöser und nationaler Bildung. Im Vergleich zu Serafim verwendete er deutlich weniger Engagement darauf, religiöse Inhalte und Praktiken im Alltag der Gläubigen mit kanonischen Standards in Deckung zu bringen.[243] Dennoch setzte auch Petar die Zentralisierung und Standardisie-

240 Vgl. beispielsweise: Zaključci sveštenstva protopresviterata mostarskog, 20.9.1906. In: Istočnik 16/20 (1906), 395–398, hier 398.

241 Vgl. hierfür etwa das Protokoll der Sitzung des Obersten Verwaltungs- und Schulrates in Sarajevo, 24.–25.9.1913; ABH, ZVS 60/7/1914. Auf 60 Seiten finden sich darin ausführlich Debatten über Subventionen und Kredite, über die Einsetzung und Wahl von Gemeindeausschüssen, Bauangelegenheiten und Verwaltungsstrukturen sowie das Schulwesen einschließlich der Lehrerschaft und ihrer Gehälter protokolliert.

242 Kultuserfordernisse, Budgetierung pro 1914/1915 (Planungen), LR an GFM, 14.1.1914; ABH, ZMF PrBH 123/1914.

243 Hierfür spricht auch ein Vergleich der Themen und Inhalte der im *Istočnik* veröffentlichten Rundschreiben und Erlässe von Metropolit Serafim und von Metropolit Petar: *Radulović*: Bibliografija »Istočnik« 182, 196–198.

rung kirchlichen Lebens fort. Auch er erneuerte beispielsweise 1907 Bestimmungen, wonach alle kirchengemeindlich angeschafften Ikonen vorher vom Kirchengericht auf ihre orthodoxe Reinheit zu prüfen und zu genehmigen waren.[244] Ein anderes Beispiel für Petars Reformagenda in der Seelsorgepraxis war seine Anordnung an die Pfarrer von 1910, entschieden häufiger in den Kirchen zu predigen und die geplanten Predigten jährlich im Voraus nach Mostar zu schicken. Für das priesterliche Lehramt gegenüber den Laien stellte dies einen enormen Reformimpuls dar. Die Protas sollten dabei kontrollieren, ob die Themen, die Qualität als auch die Häufigkeit der Predigten ein angemessenes Maß erreichten.[245] Bis dahin predigten Landpfarrer während der Gottesdienste nur selten oder überhaupt nicht. Im Raum Trebinje planten Gemeindepfarrer, die sich durch eine bürokratische Amtsführung gegenüber ihren Kollegen auszeichneten, in den Folgejahren zwölf bis vierzehn Predigten im Jahr. Die Mehrheit der Landpfarrer predigte jedoch auch weiterhin sehr selten.

Die Predigten waren offensichtlich voller national-religiöser Inhalte und handelten diese an historischen, folkloristischen als auch tagesaktuellen politischen Themen ab. Erhalten sind die Predigtplanungen eines Pfarrers aus Kruševice, Vaso Novaković, der während des Balkankrieges im Dezember 1912 plante, im kommenden Jahr vierzehnmal zu predigen. Neben christlichen Kernthemen – wie den Sakramenten der Taufe und der Beichte, Christi Geburt, seiner Auferstehung und Heiligenviten – wollte er auch den »Einfluss des hl. Savas auf die serbische Kirche und den serbischen Staat« behandeln, über »die Bedeutung der Taufslava bei den Serben« sprechen und am Veitstag im Juni 1913 in der Kirche des hl. Lazar auf dem Veitsberg die Predigt »das Kosovo ist gerächt« halten.[246] Ein Jahr später schickte er genau dieselben Predigtpläne für 1914,[247] die er aber nicht mehr in dieser Form realisierte.

Die eparchiale Verwaltung unter Petar war eine Art »organische Arbeit«[248], die sich auf Bildung und die Stärkung von Strukturen religiöser und nationa-

244 Auf Anordnung des Kirchengerichts schickte Pravica zwei von 16 Ikonen der neuen Ikonostase für die Kirche in Pridvorci zur Prüfung nach Mostar. Im Begleitschreiben betonte er, die Ikonen seien »alle im orthodoxen Geist und nach orthodoxem Typus hergestellt«. Das Kirchengericht bestätigte die Ikonen und verlangte, das Kloster Duži solle auch noch die Rechtmäßigkeit der restlichen Ikonen prüfen. Korrespondenz zwischen PP Trebinje und dem Kirchengericht in Mostar, Juli 1907; AHNKŽ, SPPUT 140, 147/1907 k. 1907–1909.

245 Kirchengericht Mostar an alle Priester, 7.7.1910. In: Istočnik 14/23 (1910), 230 f.

246 Raspored propovijedi pri bogosluženju u crkvama ove parohije za iduću 1913. god., Pfarrer Vaso Novaković, Kruševice 31.12.1912; AHNKŽ, SPPUT o. S. 1913 k. 1884–1924.

247 Raspored propovijedi pri bogosluženju u crkvama ove parohije za iduću 1914. god., Pfarrer Vaso Novaković, Kruševice 31.12.1913; AHNKŽ, SPPUT 7/1914 k. 1913–1914.

248 Ich verwende hier einen Audruck aus der polnischen Nationalbewegung vom Ende des 19. Jahrhunderts, als nach den gescheiterten Aufständen des 19. Jahrhunderts Bildung und wirtschaftliche Entwicklung als politisches Mittel für die Wiedererlangung der polnischen Eigenstaatlichkeit propagiert wurde.

ler Vergesellschaftung konzentrierte. Petar näherte sich damit säkular-nationalen Konzepten und Gruppen stark an. Er unterstützte sie sogar offen, da er in der Integration kirchlicher Strukturen in die Nationalbewegung eine Stärkung der Orthodoxie sah, solange diese zumindest nicht explizit in Frage gestellt wurde. Wie schon sein Vorgänger Serafim unterstützte Petar explizit die Mitgliedschaft im 1902 gegründeten serbischen Kulturverein *Prosvjeta* (Bildung) und rief wiederholt zu Spenden für die Gesellschaft auf. Spendenteller der Kulturgesellschaft standen in vielen Kirchen und verdeutlichten ihre tiefe strukturelle Verflechtung mit der Kirchenorganisation.[249] Petar entwickelte sich dabei deutlich zu einer offen nationalen politischen Figur, die auch getrieben vom laiendominierten Eparchialrat Religion weit in zahlreiche soziale Bereiche ausdehnen konnte. So warb er 1911 dafür, in allen Kirchgemeinden nationale Turnvereine *Srpski Soko* (Serbischer Falke) zu gründen[250] und unterstützte im Herbst 1912 im Bosnischen Landtag als Erster eine Resolution serbischer Abgeordneter, die Serbiens Recht auf einen Seezugang betonten.[251]

Zusammenfassung

Die habsburgische Verwaltung schuf in Bosnien-Herzegowina bis zu den Balkankriegen eine eparchiale Verwaltung, die nie zuvor eine solche Professionalität und Reichweite, ein solches Handlungsspektrum und eine solch breite und differenzierte Partizipation besessen hatte. Eparchiale Institutionen regelten am Vorabend des Ersten Weltkrieges religiöses Leben so umfassend und strukturiert wie nie zuvor. Dahinter stand kein in Wien ausgearbeiteter Strategieplan, der schrittweise umgesetzt wurde, sondern relativ kurzfristige, adaptive Entscheidungen, mit denen auf konkrete politische Probleme reagiert wurde und in denen jeweils innerbosnische, innerstaatliche und europäische Verhältnisse

249 Rundschreiben Bischof Serafims, 16.12.1902; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1884–1924 sowie in Istočnik 1–2/17 (1903), 2; Rundschreiben Bischof Petars zur finanziellen Unterstützung und Mitgliedschaft im Verein *Prosvjeta*; 7.11., 31.12.1905 und 12.11.1908; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1884–1924 sowie in Istočnik 11–12/19 (1905), 339.

250 Abschrift eines Briefes Bischof Petars als Vorsitzender des Eparchialrates an alle Kirchgemeinden und Pfarrer, 7.10.1911, (gefunden bei einer Hausdurchsuchung Anfang 1915 im Bezirk Trebinje); ABH, ZMF PrBH 287/1915. Die *Soko(l)*-Vereine waren ab Ende der 1890er Jahre in Bosnien-Herzegowina vorrangig nach tschechischem Vorbild entstanden. Sie waren personell und materiell eng mit der *Prosvjeta* verbunden. In größeren Städten leiteten diese orthodoxe Lehrer oder Akademiker der jüngeren Generation, in kleineren Städten vor allem orthodoxe Priester. So wurde Prota Pravica von Trebinje 1911 Vorstandsmitglied im Trebinjer Turnverein *Srpski Soko*. AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1884–1924. Zum Sokolwesen in Bosnien ab den 1890er Jahren: *Pavlović*, Petar D.: Srpski Soko. Srpsko Sarajevo 1999 Zur Zusammenarbeit mit *Prosvjeta*: *Čokorilo*, Đorđe A. (Hg.): Kalendar Prosvjeta za god. 1910., 145.

251 *Puzović*: Mitropolit dabrobosanski 228.

strategisch abgewogen wurden.[252] Die Modernisierung, Kontrolle und Integration der orthodoxen Eparchien in die imperiale Ordnung war jedoch für Wien von Anfang an als Ziel klar. Daher setzte das Imperium bereits 1880 seinen Anspruch durch, die Glaubensgemeinschaft auf den oberen Ebenen zu bestimmen und in den unteren Ebenen zu kontrollieren. Zeitgleich fanden ähnliche zentralisierende und professionalisierende Kirchenreformen in den Nachbarländern Serbien und Montenegro statt. Eine zentral gelenkte Verkirchlichung religiösen Lebens war somit Teil staatlich orchestrierter gesellschaftlicher Modernisierung.[253] Allein in Bosnien entwickelten sich dabei in den 1890er Jahren harsche Auseinandersetzungen zwischen Wien und den Bischöfen auf der einen und städtischen Laien sowie Pfarrpriestern auf der anderen Seite. Dies lag einerseits darin begründet, dass eine direkte imperiale Kontrolle der Glaubensgemeinschaften in Bosnien bis dato eher unbekannt war, andererseits jedoch auch darin, dass Habsburg im säkularen Sinne Religion und Nation strikt zu trennen suchte. In einem jahrelangen Aushandlungsprozess (mit Gerichtsprozessen, Memoranden, Streiks und Verhandlungen) entstand 1905 letztlich ein Kompromiss weitgehend zugunsten städtischer Laien. Damit erlangte die Verwaltung einer nominell religiösen Gruppe die beschriebene breite, ja demokratische Basis und ein weitreichendes Aufgabenspektrum.

Mit vehement formulierten Ansprüchen, aber weitgehend nur rhetorischen Mitteln bemühte sich die neue einheimische Kirchenhierarchie seit den 1880er Jahren darum, religiöse Inhalte und Praktiken zu berichtigen, zu ordnen und zu verkirchlichen – innerhalb einer hierarchisch geordneten religiösen Organisation zu standardisieren und zu monopolisieren. Dieser Anspruch auf religiöse Reform bezog sich vor allem auf die ersten beiden Jahrzehnte habsburgischer Verwaltung. Zum einen meinten die neuen Bischöfe, nun bald die Verirrungen der Gläubigen und Priester, die aus ihrer Sicht durch fünfhundertjährige osmanische und zusätzlich reichlich ein Jahrhundert phanariotische Herrschaft entstanden waren, beheben zu können. Zum anderen galt es für sie, die neuen Bedrohungen durch die westliche säkulare Moderne als auch die vermeintliche ›katholische Propaganda‹ abzuwehren. Gerade Leontije und Serafim, die aus der einheimischen Mönchsgeistlichkeit stammten, nur mäßige theologische Bildung erhalten, dafür aber enorme politische Erfahrungen zwischen Konstantinopel und Petersburg gemacht hatten, hatten klare Vorstellungen von einer sakralen serbischen Nation. Dabei war ein solcher Nationalismus sowohl Antrieb als auch Mittel für Reformen im religiösen Alltag. Aus ihrer Sicht zielten Kir-

252 Die neuere Politik-, Kultur- und Geschichtswissenschaft nennt dies, insbesondere in Bezug auch Imperien, ›institutionelle Bricolage‹, womit die hybride, fluide und adaptive Formung von sozialen Institutionen betont wird. Im Fall der habsburgischen Herrschaft scheinen dabei jedoch die klaren staatlichen Ziele und Zwecke des Instituionsaufbaus zu stark aus dem Fokus zu geraten. Zum Begriff vgl. *Barkey*: Empire of difference 7 f., 25.

253 Vgl. *Andrijašević*: Crnogorska crkva; *Ranković* & *Lazić:* Uredbe i propisi (III).

chenreformen ohnehin nur auf die Rückkehr zur ursprünglichen Eintracht zwischen Hirten und Herde, Volk und Glauben.

Eifrige religiöse Reformen führten bald zu Enttäuschungen, besonders auf Seiten der Reformierenden. Die politischen Auseinandersetzungen mit aktiven städtischen Laien beanspruchten Bischof Serafim ebenso wie sein zunehmendes Alter. So sank sein Engagement für Reformen religiöser Inhalte und Praktiken Ende der 1890er Jahre stark. Ohnehin erlangte die eparchiale Verwaltung mit Petar erst mit dem Autonomiestatut von 1905 eine größere Handlungsfähigkeit. Petar setzte jedoch deutlich stärker als Serafim auf administrative Standards statt auf Standards religiöser Inhalte und Praktiken. Dies kann persönlich oder generationell interpretiert werden, lag aber sicher auch in weitgehend erfolglosen religiösen Reformen an Inhalten und Praktiken begründet. Demgegenüber waren Reformen im organisatorischen Bereich zwar nicht einfach, aber dennoch deutlich einfacher als im religiösen Alltag zu erreichen. Gregory Freeze beschrieb eine ähnliche Entwicklung der Reformagenden innerhalb der russischen Kirchenhierarchie im 19. Jahrhundert. In Russland wandelte sich kirchliche Reform demnach um die Mitte des 19. Jahrhunderts von ihrer Konzentration auf intraparochiale Belange (wie Predigt, Katechese und Liturgie) hin zu extrakirchlichen Maßnahmen (wie die Entwicklung kirchlicher Presse und von Gemeindeschulen).[254] Offenbar liegen Erklärungen hierfür einmal in der Abfolge kirchlicher Reform als auch in der Entwicklung kirchlicher Administration.

Dabei setzte sich unter religiösen Experten nach mehreren Jahrzehnten habsburgischer Herrschaft die Überzeugung durch, dass nicht alle inhaltlichen und praktischen Abweichungen vom gesetzten Standard in der osmanischen Fremdherrschaft begründet lagen und dass den Abweichungen vom Standard auch starke Beharrungskräfte im Volk beiseite standen.

Parallel zur staatlichen Unterstützung konfessioneller Strukturen und zu Versuchen des Staates, die Verbreitung von Nationskonzepten zu hemmen, wuchs unter aktiven Gläubigen das Verständnis der sozialen Aufgaben der Glaubensgemeinschaft. Ausgestattet mit einem Budget, welches in gewissem Maße Autonomie gewährte, erweiterte sich das Aktionsspektrum eparchialer Verwaltung und reichte weit über die Organisation der seelsorgerischen und administrativen Arbeit von Geistlichen und die Oberaufsicht über die Gläubigen hinaus. Seit 1905 befasste sich der Eparchialrat mit den Gehältern von Lehrern und Priestern, mit Pfarrwohnungen und Heizkostenzuschüssen, mit pädagogischen Mitteln und Zielen in konfessionellen Schulen und unterstützte Sport- und Kulturvereine, Kirchenchöre und Wohltätigkeitsgesellschaften – ein Themenspektrum, nach dem auch katholische und muslimische Religionsverwaltungen strebten.

254 *Freeze*, Gregory L.: The rechristianisation of Russia. The church and popular religion, 1750–1850. In: Studia Slavica Finlandensia 7 (1990), 101–136, hier 118.

Die Stärkung der religiösen gegenüber der nationalen Vergemeinschaftung als eines der langfristigen Ziele habsburgischer Verwaltung in Bosnien-Herzegowina ließ sich so nicht realisieren. Stattdessen nutzten vor allem städtische Nationalisierer – Laien wie Geistliche – unter Verwendung historischer Argumente die Strukturen religiöser Vergemeinschaftung zur Stärkung und Verbreitung eines sakralisierten nationalen Kollektivs.

3.2 Die Kirchgemeinden – lokale religiöse Organisation

> Allgemein muss man sagen, dass sich ein orthodoxer Serbe, egal in welcher Wildnis er aufwuchs, als lebendiges Mitglied der Kirche begreift, dass er dem Gottesdienst folgt und seinen Sinn versteht. Dieses Phänomen ist erfreulich und äußerst bedeutend, besonders wenn man sich vor Augen hält, in welcher Lage sich die orthodoxe slawische Kirche und ihre Herde unter der Herrschaft der Türken und Griechen befindet.[255]

So notierte Aleksandr Gil'ferding, russischer Diplomat und Slawist, seine Eindrücke der kirchlich gelebten Religiosität, nachdem er 1858 in Mostar die Ostermesse besucht hatte. Er umriss damit die zentrale Frage, wer Kirche in den Augen der Gläubigen darstellte und wovon die lokalen Strukturen religiöser Vergesellschaftung abhängig waren. Traditionell existierten in der Herzegowina nur äußerst schwache regionale oder gar überregionale soziale Strukturen. Dieser regionalen Schwäche standen wirksame und verlässliche lokale Institutionen sozialen und auch religiösen Lebens gegenüber – jene der patrilinearen und patrilokalen Familien sowie Vergesellschaftungen der örtlichen Religionsgemeinschaften.[256] Dabei beeinflussten beide Institutionen – Familie und lokale Glaubensgemeinschaft – entscheidend die Strukturierung der Kirchgemeinden in Stadt und Land und damit die Frage, in welcher Form sich religiöse Organisation lokal ausdrückte.

Lokale Kollektive von Gläubigen sind Paradebeispiele für die Verquickung von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftungen im Weberschen Sinne, also für Kollektive, die auf gefühlter Zusammengehörigkeit als auch auf rationalem Interessenausgleich beruhen.[257] Die Grenzen der Kirchgemeinden deckten sich weder in den Städten noch auf dem Land mit jenen der lokalen religiösen Ver-

255 *Gil'ferding*, Aleksandr F. (Hg.): Sobranie sočinenij. Bd. 3: Bosnija, Gercegovina i Staraja Serbija. St. Petersburg 1873, 32.

256 Vgl. *Sundhaussen*: Chancen und Grenzen 153 f.

257 Zu den Begriffen vgl. *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 29–31 sowie die Einleitung dieser Arbeit.

gesellschaftungen. Kirchgemeinden waren jeweils deutlich größer als die lokalen Vergesellschaftungen. Auf dem Land waren die Gemeinden oft riesig und räumlich stark segmentiert. In solchen Fällen existierten auf Kirchgemeindeebene kaum kollektive Interessen, Rechte und Pflichten. Demgegenüber formten die Kirchgemeinden in den Städten einen konkreten Rahmen für Kommunikation und Interaktion der lokalen Gemeinschaften. Sie griffen oft weit in ländliche Gebiete aus, deren Bevölkerung angesichts der städtischen konfessionellen Kreise kaum Mitspracherechte besaß. Städtische Kirchgemeinden verfügten oft erst ab den 1830er bis 1850er Jahren über eigene Kirchen.[258] Bis zum letzten Drittel des 19. Jahrhundert akkumulierten sie rasant kollektiven Besitz und schufen Verwaltungsinstitutionen für ihre örtlichen Glaubensgemeinschaften. Hier bildeten sich funktional differenzierte Vergesellschaftungen heraus, in denen nach innen und außen Interessen ausgehandelt wurden. In den räumlich verdichteten und erwerbsmäßig stärker differenzierten städtischen Räumen waren die Glaubensgemeinschaften in geringerem Maße räumlich, sondern stärker sozial segmentiert. Kirchgemeinden in Stadt und Land unterschieden sich deutlich in den Formen und Graden religiöser Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung. Max Weber sprach von religiösen Gemeinden nur für jene Kollektive, in denen die Laien »1. zu einem *dauernden* Gemeinschaftshandeln vergesellschaftet sind, auf dessen Ablauf sie 2. irgendwie auch *aktiv* einwirken. Ein bloßer Verwaltungssprengel, der die Kompetenzen der Priester abgrenzt, ist eine Parochie, aber noch keine Gemeinde.«[259] Nach Webers sinnvoller Unterteilung stellten städtische orthodoxe Kirchgemeinden somit religiöse Gemeinden dar, auf dem Land waren sie dagegen nur eine kirchliche Verwaltungseinheit mit geringem Einfluss und kein Rahmen für Vergesellschaftung. In diesem Sinne bestanden ländliche Kirchgemeinden gerade einmal in der Person des Pfarrers.

Für viele religiöse Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen ist eine konzeptionelle Trennung zwischen weltlichen/profanen sowie geistlichen/sakralen Angelegenheiten grundlegend. In einem multireligiösen Imperium wie dem Osmanischen Reich war die lokale Glaubensgemeinschaft die wichtigste außerfamiliäre Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung. Die soziale Bedeutung dieser Glaubensgemeinschaften war dabei mitverantwortlich für die relativ klare Trennung zwischen weltlichen und religiösen Angelegenheiten und Kompetenzen innerhalb der religiösen Vergesellschaftungen. Wie Gil'ferdings Eingangszitat anklingen lässt, war *Kirche* im traditionellen Verständnis der Orthodoxen stärker eine Gemeinschaft von Gläubigen – von Laien *und* Geistlichen – und deutlich weniger eine von Geistlichen geleitete religiöse Organisation oder Institution. In der Serbisch-Orthodoxen Kirche stand die Trennung

258 Vgl. *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština; *Ševo*: Pravoslavne crkve i manastiri; *Bilinac*: Srpska pravoslavna crkva 37–43.

259 *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 358; Hervorhebungen im Original.

zwischen weltlichen und geistlichen Kompetenzen daher nie grundsätzlich in Frage, und auch nicht, dass sich Laien um den weltlichen kirchlichen Besitz kümmerten und Geistliche um die religiösen Handlungen im engeren Sinne. Die Umsetzung dieser Trennung wurde jedoch oft und emotional diskutiert.[260]

Ein weiteres strukturelles Grundprinzip religiöser Gemeinschaft war die Verantwortung aller kollektiven Belange durch die Zusammenkunft alteingesessener Männer. Frauen waren lediglich Mitglieder des Kollektivs, besaßen in ihnen aber keine Mitspracherechte – noch weniger als in ihren patriarchalen Familien. Glaubensgemeinschaftliche Angelegenheiten waren Männersache. In der weltlichen Sphäre sahen sich die männlichen Laien der Glaubensgemeinschaft verantwortlich für jeglichen kollektiven materiellen Besitz. Über alle geistigen Angelegenheiten der Gemeinschaft bestimmten der amtierende Priester und die ihn kontrollierende geistliche Hierarchie.

Städtische Kirchgemeinden reichten zumeist über die Städte im zivilen Verwaltungssinne hinaus und schlossen auch umliegende Dörfer mit ein. Ländliche Kirchgemeinden entsprachen ebenso keiner zivilen Verwaltungseinheit. Um 1890 umfassten sie durchschnittlich etwa ein Dutzend Dörfer – manchmal nur drei, im Nordosten der Herzegowina auch bis zu 50 Kleinstdörfer. Insgesamt lebten in Kirchgemeinden von einigen Hundert bis über 3.000 Gläubige, im Schnitt um die zwölfhundert Seelen.[261] Im größten, nicht immer zentralsten Ort der Kirchgemeinde wirkte ein Pfarrer. Bei den religiösen Handlungen des Pfarrers – bei Taufen, Eheschließungen und Beerdigungen sowie den Gottesdiensten – half ihm mitunter ein Kaplan, meist einer seiner Söhne, der später seine Nachfolge antreten sollte. In einigen Fällen konnte eine Kirchgemeinde (*crkvena opština*) auch mehrere Pfarren/Parochien (*parohije*) umfassen, für die theoretisch jeweils ein Pfarrer zuständig war. Kirchgemeinden mit mehreren Pfarren gab es in den größeren und reicheren Städten wie Mostar, Foča und Čajniče sowie für einige Klostergemeinden wie Dobrićevo und Žitomislić.

Kirchgemeinden auf dem Land

Um 1880 waren Kirchgemeinden in der Herzegowina eher topographische Mikroregionen als funktionierende kirchliche Territorialeinheiten oder gar religiöse Vergemeinschaftungen. Am ehesten stellten sie noch den Aktions- und Kommunikationsraum eines Pfarrers (*paroh*, *jerej*, *pop*) dar. Abgesehen vom

260 Zur historischen Entwicklung der Teilnahme der Laien an der Verwaltung des Kirchenvermögens in den orthodoxen Kirchen im 15.–20. Jahrhundert: *Stan*, Liviu: Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt. Würzburg 2011 [1939], 590–608.

261 Šematizam ZH (1890). Vgl. auch die Kurzfassung des Schematismus von 1890. In: Istočnik 4–5/4 (1890), 223.

Pfarrer besaßen die Kirchgemeinden meist keine verbindende Struktur noch kollektiven Besitz. Darüber hinaus hatten nur fünf von sechs Landgemeinden eine eigene Kirche.[262] Gil'ferding schrieb Ende der 1850er Jahre von seinen Reisen durch Bosnien und die Herzegowina, es gebe viele Orthodoxe, die am Ende ihres Lebens noch nie eine Kirche gesehen hätten.[263] Kirchen waren auf dem Land aufgrund ihrer äußeren Schlichtheit und ihrer Leere im Innern für Reisende kaum als solche zu erkennen.[264] Glockentürme entstanden oft erst ab den 1880er Jahren und nur wenige Dorfkirchen hatten mehr als eine einfache hölzerne Ikonostase, teils mit Holzdrucken als Ikonen. Sie besaßen kaum oder gar kein liturgisches Gerät, Kirchengewänder (Paramente), liturgische Bücher oder Kirchenmatrikeln. Auch verfügte bis Ende der 1880er Jahre kaum eine Pfarre über ein amtliches Kirchensiegel.

Die lokale Glaubensgemeinschaft war bestimmt von altansässigen Laien. Sie besaßen das traditionelle Recht der freien Priesterwahl.[265] Der Bischof nahm auf diese Entscheidung kaum Einfluss, verlangte jedoch bis in die 1880er Jahre für Weihe und Einsetzung der Priester oft Gebühren. Die kollektive Ausübung des Wahlrechts war ein grundlegendes vergesellschaftendes Moment innerhalb der Pfarrgemeinde, obgleich es auf dem Land durch die geringe Zahl der Bewerber stark eingeschränkt war. Auch wenn der neue Pfarrer fast immer aus der Familie des alten oder jenes der Nachbargemeinde stammte, fanden sich die Dorfvorstände der oft genug verstreut lebenden Gemeinschaften im Falle der Vakanz des Pfarramtes zu einer Abstimmung zusammen. Meist, um zu bestimmen, dass der neue Pfarrer der Sohn des alten sein sollte.[266]

262 Šematizam ZH (1890).

263 *Hilferding* [Gil'ferding]: Bosnien 48.

264 Gil'ferding beschrieb 1857 eine orthodoxe Dorfkirche in Dražin Dol bei Trebinje: »Es ist ein kleiner Raum aus Stein, der bei uns ohne Schwierigkeit in ein gewöhnliches Zimmer gleich welchen Hauses passen würde. Eine nackte Bretterwand ersetzt die Ikonostase. Königliche Türen gibt es nicht. Eine gewöhnliche Steinplatte auf einer kleinen Säule dient anstelle eines Altars. In der Kirche gibt es weder ein Kreuz, Ikonen, Bücher noch liturgische Geräte. All dies bewahren die Bauern der Umgebung in ihren Hütten auf. Sie bringen die Sachen in die Kirche, wenn dort Gottesdienst gehalten wird.« *Giljferding*: Putovanje po Hercegovini 33. Auch Ende der 1890er Jahre lieferte die Lokalverwaltung von Počitelj noch ähnliche Beschreibungen von orthodoxen Kirchen. Bezirksexpositur Počitelj an das BA Stolac, 4.7.1898; ABH, ZVS 6/419/7/1900.

265 *Vrčević*: Red, običaji 42. Überblicksweise zu den weitgehend freien Pfarrerwahlen in den Kirchgemeinden der orthodoxen Kirchen im 18.–20. Jahrhundert: *Stan*: Die Laien in der Kirche 555–578.

266 Beispielhaft hierfür ist das Protokoll des Protopresbyteratsverwalters Pješčić mit zwölf Familienoberhäuptern (*prvi*) der Kirchgemeinde Lug westlich von Trebinje. Nach dem Tod des Pfarrers Vaso Odavić baten sie den Bischof seinen Sohn Jevto zum Pfarrer zu weihen und einzusetzen, der in diesem Jahr das Priesterseminar in Reljevo abgeschlossen hatte. Serafim stimmte zu, weihte Jevto und ernannte ihn drei Monate später zum Pfarrer. Protokoll und Korrespondenz PP Trebinje mit Bischof Serafim, Juli–Oktober 1890; AHNKŽ, SPPUT 158, 178, 241/1890 k. 1888–1896.

Trotz der geringen Menge an kollektivem Besitz, den es zu verwalten gab, war das Recht der Männer dazu konstituierend für die Gemeinschaften. Sie bestimmten über das Kirchengebäude und die Friedhöfe, wenn sie nicht als Familienbesitz galten; über Wasserzisternen, die im Karst besonders wichtig waren, und selten ein Stück Land oder gar ein Haus.[267] Die Kirchgemeinde als eine nominell mehrere Dörfer überwölbende Struktur spielte für diese Rechtspraxis keine Rolle. Über lokalen kirchlichen Besitz bestimmte die lokale Glaubensgemeinschaft von ein, zwei Dörfern und nicht das Kirchgemeindekollektiv. Eine Entsprechung hatte dies in anderen kollektiven Rechtspraktiken. So verfügten neben Familienverbänden oft auch Dorfgemeinschaften über mündlich gesicherte Weide-, Wasser- oder Holznutzungsrechte.[268]

Dörfliche religiöse Vergesellschaftungen konstituierten sich unterhalb der Kirchgemeinde im Rat der Familienoberhäupter (*glavar[i]/starješin[a/e]*), die aus ihrer Mitte einen Dorfvorsteher festlegten, der als Ehrenvorsitzender wirkte. Oft stammte er über Generationen aus ein und derselben Familie. Diese lokalen Räte (auch *ihtjar medžlis* genannt) organisierten die Erfüllung kollektiver Pflichten und nahmen Rechte wahr – wie etwa in familien- und erbrechtlichen, aber teils auch in strafrechtlichen Fällen. Orthodoxe, Katholiken und Muslime bildeten jeweils eigene lokale Räte und besetzten eigene Ortsvorsteher. Christen nannten diese meist Knezen (*knez[ovi]*), Muslime meist Muhtare (*muhtar[i]/muktar[i]*).[269] Dabei richtete man auf Grundlage eines ungeschriebenen, traditio-

267 Der Archimandrit des Klosters Bezdin im Banat formulierte 1868 in seinem kanonischen Werk für die Serbisch-Orthodoxe Kirche: »Kirche ist die geistige Gemeinschaft des gesamten auf dem Erdkreis verstreuten menschlichen Stammes, verbunden im Glauben und der Verehrung des einen wahrhaftigen Gottes, welcher diese Welt erschuf und den Menschen in der Welt. [Crkva je duhovna zajednica celoga po licu zemlje razcejadnoga čovečeskog roda, sklopljena u veri i poštovanju jednog istinog boga, koj je stvorio ovaj svet, i čoveka u svetu.]« *Živković*, Teofan: Srbska narodna crkva. Na kanonično-istoričnom temelju svom. Temišvar 1868, 9. Obwohl Živković zu jenen gehörte, die die Freiheit der Pfarrerwahl in den Gemeinden nur eingeschränkt gelten ließen, waren für ihn die Befugnisse der Laien im Bereich der Verwaltung weltlicher Kirchengüter unstrittig: »Über kirchliches Gut entscheidet das Volk selbst oder die Gemeinde, auch verfügt sie [die Gemeinde] darüber nach den Bedürfnissen der Kirche; sie führt für sie die Rechnungen, die die vom Volke gewählten kirchlichen Verwalter vorlegen […].« Ebd. 53 f.

268 Zu traditionellen kollektiven Landnutzungsrechten: *Dedijer*: Hercegovina 35 f.; *Đorđević*: Naš narodni život (1923) 50; *Erdeljanović*: Kuči, Bratonožići, Piperi 227–233; *Kanaet*: Podveležje i Podvelešci 92–96.

269 In der Zeit der säkular und modern intendierten *tanzimat*-Reformen im Osmanischen Reich hatten diese traditionellen Ämter der konfessionellen Ortsvorsteher in den 1850er bis 1860er Jahren staatlicherseits mehr zivile Aufgaben erhalten, die bis dahin teils die jeweilige Geistlichkeit übernommen hatte. Ortsvorsteher vertraten die örtliche Glaubensgemeinschaft gegenüber anderen religiösen Kollektiven und der staatlichen Herrschaft. Das Osmanische Reich hatte hierüber in den schwer zugänglichen ländlichen Räumen versucht seine Herrschaftsstrukturen zu stärken. Damit hatte Mitte des 19. Jahrhunderts ein staatlich

nellen Rechtsbewusstseins – nach Gefühl oder gemäß der Seele, wie es Radoslav Vešović für einen Stamm in Montenegro nannte.[270]

Die Ämter der Ortsvorsteher besaßen erheblichen sozialen Einfluss und hohes Prestige. Ab 1878 reformierte Habsburg die städtischen Zivilverwaltungen in Bosnien.[271] Nachdem anfangs Ähnliches auch für die Landgemeinden geplant war, ging Wien bald davon ab und beließ die Kompetenzen der Dorfvorsteher weitgehend auf dem Niveau des späten Osmanischen Reiches. So bestätigte die Landesregierung 1891, dass nach dem Schlüssel der konfessionellen Zusammensetzung der einzelnen Ortsgemeinden auch Gerichtsbeisitzer für die Bezirksgerichte zu wählen und zu entsenden waren. Konkret waren dies meist die Knezen und Muhtare der Dörfer.[272] So bestand im habsburgischen Bosnien-Herzegowina auf dem Land eine aus dem Osmanischen Reich übernommene Verwaltungsstruktur fort, die auf institutionalisierten lokalen Glaubensgemeinschaften basierte.

Gab es also in einer ländlichen Kirchgemeinde mehrere Gotteshäuser, dann galten die Kirchen und der sonstige Besitz jeweils zu einem bestimmten Dorf oder einem kleineren Dorfverband gehörig.[273] Analog dazu debattierte und ent-

intendierter Kompetenztransfer von lokalen Geistlichen auf lokale Laien stattgefunden, der die Verwaltung hatte rationalisieren und die Umsetzung kollektiver Pflichten gegenüber dem Staat hatte stärken sollen.

Zu den Ämtern der religiös getrennten Ortsvorsteher (*knezovi/muhtari*) in der Herzegowina im 19. Jahrhundert, insbesondere seit der Vilayetsordnung von 1864/1865: *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 76–78; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 286–288, 329, 556–560; *Ders.*: Violent social disintegration. A nation-building strategy in late-ottoman Herzegovina. In: *Ders./Clayer*, Nathalie/*Pichler*, Robert (Hg.): Conflicting loyalties in the Balkans. The great powers, the Ottoman Empire and nation-building. London 2011, 110–134, hier 113. Zu den Orts-/Dorfräten der »edlen Leute [dobri ljudi]« und ihren juristischen Kompetenzen in der Herzegowina: *Pelagić*, Vaso: Istorija bosansko-ercegovačke bune u svezi sa srpsko-i rusko-turskim ratom. Budimpešta 1880, 23 f. Im konkreten Falle eines Dorfes in der nordöstlichen Herzegowina: *Slijepčević*: Samobor 36 f. sowie zu den traditionellen dorfinternen Verhandlungen von Strafsachen (*krvni zbor/krvno kolo*): *Kovačević*, Toma: Opis Bosne i Hercegovine. Beograd 1879, 128–130; *Nakićenović*: Boka 312. Vgl. auch die Beschreibung solcher sozialer Institutionen in anderen Balkanregionen *Brunnbauer*: Gebirgsgesellschaften 274–285; *Vešović*: Pleme Vasojevići 328 f.

270 Ebd. 328.

271 Bereits 1878 entstand eine Stadtordnung für Sarajevo und nachfolgend nach diesem Muster für über 50 weitere Stadtgemeinden. Verwaltungsbericht (1906), 59–62.

272 Erlass d. LR f. BuH v. 29.9.1882. In: SGVBH 1882, 419–444; Vorschrift über die Wahl und Einberufung der Beisitzer bei den Strafgerichten, 30.1.1891/26.5.1891. In: GVBlBH 1891, 227–230; KB Mostar an BA Trebinje, Mostar 13.7.1896; Erinnerung an selbige Vorschrift der LR v. 1891. AHNKŽ, Kotarski sud Trebinje (fortan KST), 6601/1896. Beispielsweise wurden im Jahre 1896 im Kreis Mostar 25 Muslime, 24 Orthodoxe, 20 Katholiken und ein Jude zu Beisitzern in Kreis- und Strafgerichten gewählt, was in etwa der religiösen Verteilung im Kreis entsprach. AHNKŽ, KST, 6601/1896.

273 Gemeindeamt Tulje an PP Trebinje, 28.1.1889; AHNKŽ, SPPUT 54/1889 k. 1888–1896: »Der Besitz der Kirchen gehört üblicherweise ihnen selbst, die Einnahmen zu Feiertagen sind

schied die Versammlung der alteingesessenen Männer bei jährlichen Zusammenkünften während der Kirchfeiern über kollektive Belange. Meist bestimmte man für ein oder mehrere Jahre verantwortliche Laienvertreter: zum einen Kirchenverwalter (*tutori*, *blagajnik* [Kassenwart], *crkveni nagledatelji, epitropi, prokonadar/prokaradur*), zum anderen Kirchdiener oder Küster (*ključari* [> *ključ*/Schlüssel], *crkvenjaci, klisari* [> *eklesijarh*/Kirchner], *poslužitelji* oder auch *pijatari* [> *pjat*/Kollekteteller]). Die Kirchenverwalter waren für Bau- und Verwaltungsangelegenheiten zuständig. Die Kirchdiener unterstützten vor allem den Priester im Gottesdienst, hielten die Kirche in Ordnung und bewahrten die liturgischen Geräte und Gewänder auf, sofern es welche gab. Sie verantworteten zudem kleinere Einnahmen und Ausgaben der jeweiligen Kirche.[274] Somit gab es glaubensgemeinschaftliche *lokale* Vergesellschaftungen von Männern, die über kollektive Belange bestimmten und verantwortliche Vertreter wählten. Da kollektive Interessen innerhalb der lokalen Glaubensgemeinschaft, also unterhalb der Kirchgemeindeebene, wahrgenommen wurden, gab es in vielen Landgemeinden auch keine Kirchenvorstände,[275] womit die Kirchgemeinde als glaubensgemeinschaftliche Vergesellschaftung kaum existierte.[276]

Eine Besonderheit einiger südosteuropäischer orthodoxer Kirchenorganisationen war, dass Klöster eigene Pfarrgemeinden seelsorgerisch betreuten.[277] In der Herzegowina besaßen alle vier aktiven Klöster eigene Kirchgemeinden. 1890 betreuten die Klöster Zavala, Dobrićevo und Žitomislić mit ihren Priestermönchen (Hieromönche/*jeromonasi*) jeweils zwei bis fünf Pfarren.[278] In diesen Gemeinden fanden keine Priesterwahlen statt, womit das vergesellschaftende Moment der kollektiven Bestätigung des eigenen Pfarrers entfiel.[279] Die Klöster und ihre Ordensgeistlichen besaßen dabei gegenüber Dorfkirchen und ihren

bei den unten erwähnten Verwaltern [der einzelnen Kirchen der Kirchengemeinde].« Zur strukturell ähnlichen gewohnheitsrechtliche Praxis in der Region Drobnjak in Montenegro vor 1878 vgl. *Leković*, Žarko: Drobnjak od 1850. do 1918. Nikšić 2011, 427.

274 Vgl. zu den Laienämtern in der Metropolie Sarajevo *Radosavljević*: Građa za istoriju 10; zur Festlegung der Aufgabengebiete und Voraussetzungen von Küstern (*crkvenjaci*) in der Metropolie Belgrad im Jahre 1877: *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 31 (br. 11).

275 Zeitgenössisch wurden Kirchenvorstände auch als Kirchenausschüsse (*crkveni/opštinski odbor)*, Epitropien (serb. *epitropija*) oder Kuratorate bezeichnet.

276 Vgl. die Priesterberichte aus den Pfarrämtern Tulje, Sutorina, Dživar, Trebinje, Korjeniće und Kruševice (alle im PP Trebinje) Juli–August 1889; AHNKŽ, SPPUT o. S. 1889 [6, 10, 11, 13, 29/89] k. 1884–1924 und 33, 48, 54/1889 k. 1888–1896 sowie den Artikel eines unbekannten herzegowinischen Priesters: *Sveštenik Hercegovac*: Nekoliko riječi u prilog uređenja i poboljšanja svešteničkog stanja u Hercegovini. In: Istočnik 3/6 (1892), 112–114, hier 114.

277 Zum historischen Hintergrund der gesellschaftlichen Rolle als auch der theologischen Ausrichtung serbisch-orthodoxer Klöster: *Buchenau*: Auf russischen Spuren 24–28.

278 Šematizam ZH (1890); BV Bileća an LR über das Kloster Dobrićevo, 1899; ABH, ZVS 6/376/3/1899.

279 Vgl. zur Situation der herzegowinischen Klostergemeinden um 1850: *Pamučina*: Eparhija Hercegovačka.

Weltgeistlichen ein ungleich größeres religiöses Prestige und somit ein größeres Potential, religiöse Vergemeinschaftung der Gläubigen zu stiften. Dies zeigte sich alljährlich in den Klosterfeiern. Im Vergleich zu ›normalen‹ Landgemeinden verfügten die vier aktiven Klöster der Eparchie über erheblichen Landbesitz, den je etwa drei Mönche mit einigen wenigen Gehilfen und Novizen verwalteten und für den sie von Bauern (Kmeten) Abgaben einnahmen.

Ab den 1890er Jahren forderten städtische Laien in Mostar Mitbestimmung über die Verwaltung der Klostergüter von Žitomislić. Diese Forderungen widersprachen den kirchlichen Kanones auf ganzer Linie. Die Ursprünge lagen einerseits darin, dass in der osmanischen Zeit Stifter klösterlichen Besitzes immer wieder erfolgreich Mitspracherechte in der Klosterverwaltung geltend gemacht hatten. Nicht sicher nachweisbar entstammte diese Praxis zumindest teilweise von islamischen religiösen Stiftungen (*vaqf/vakuf*). So nannten etwa die orthodoxen Mostarer ihren Fonds für schulische Aufgaben bis in die 1880er Jahre »serbisches Schulvakuf [srpski školski vakuf]«.[280] Als Vertreter der Stifter klösterlichen Besitzes traten dann oft städtische Kirchgemeinden auf. Andererseits bewahrten städtische Gemeinden aus Sicherheitsgründen teils die Klosterkassen der naheliegenden Klöster auf. So hatte es die Gemeinde Mostar für Žitomislić getan.[281]

Einen guten Einblick in die Verwaltung und die Praxis ländlicher Kirchgemeinden geben die überlieferten Berichte von Priestern des Protopresbyterates Trebinje. So umfasste beispielsweise die Pfarre Korjenići Ende der 1880er

280 So berichtet vom Sekretär der orthodoxen Kirchgemeinde in Mostar: *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 5.

281 Über verschiedene Arten von serbisch-orthodoxen Klöstern und ihre Verwaltung: O sveštenićkom stanju i izdržavanju. In: Vesnik srpske crkve 1 (1890), 1217. Vuk Karadžić beschrieb 1837 in seiner Arbeit über Montenegro, es gebe sowohl bischöfliche Klöster (*vladičini manastiri*) als auch Bezirksklöster (*nahiski manastiri*). Den Besitz der Bezirksklöster verwalteten dabei die Laien der umliegenden Orte. Dabei gab es in Montenegro im Vergleich zu benachbarten Herzegowina eine sehr hohe Dichte an Klöstern mit großen Besitztümern. Vergleicht man diese Praxis mit den Konflikten um die Klosterverwaltung von Žitomislić ab den 1890er Jahren, ist es naheliegend, dass Versatzstücke dieser Rechtspraxis Ende des 19. Jahrhunderts auch für die Herzegowina Geltung hatten. Da die herzegowinischen orthodoxen Klöster Land besaßen, auf dem orthodoxe Bauern als Kmeten abgabenpflichtig lebten und arbeiteten, ist es jedoch unwahrscheinlich, dass Laien über die Verwendung der gesamten Klostereinnahmen mitbestimmten. Auch betonte ein montenegrinischer Geistlicher um 1889 jeglicher Klosterbesitz werde in Montenegro allein von Mönchen verwaltet. *Karadžić*: Crna Gora i Boka Kotorska 73; *Radičević*: Pravoslavna crkva u Crnoj Gori (1889). In: *Andrijašević*: Crnogorska crkva 333–338, hier 337.

Nebenbei war Ende der 1860er Jahre auch für den Archimandriten des Banater Klosters in Bezdin die Frage der Verwaltung serbisch-orthodoxen Klosterbesitzes ein schwieriges Thema. Wortreich argumentierte er dabei dafür, dass die jeweilige Klosterbruderschaft im Auftrag und im Sinne der Laien diesen verwalte. Im Falle des Aussterbens einer Klosterbruderschaft sollte der Besitz jedoch wieder unter die Verwaltung von Laien gelangen. Auch aus diesen rechtfertigenden Ausführungen spricht eine gewisse Unklarheit der Verwaltung klösterlichen Besitzes. *Živković*: Srbska narodna crkva 56–62.

Jahre 730 Seelen verstreut in sieben kleinen Dörfer.[282] Ihr Pfarrer Marko Kisić berichtete 1889 über die Strukturen kirchlichen Lebens in seiner Gemeinde:

dass es in meiner Gemeinde zwei Kirchen gibt […]. Die Patronate der Kirchen sind der hl. Erzengel Michael und der hl. Johannes der Täufer. Die Kirche ist [sic! Singular] nach ihren Bedürfnissen ausgestattet. Es gibt nur ein Antimension,[283] in welches hl. Reliquien eingenäht sind. Die Kirche in Orahovac hat ein Feld und die Kirche in Župa hat kein Eigentum. Die Rechnung führt der Kirchdiener. Eine Gemeinde[-versammlung] wie auch Kirchenvorstände gibt es in dieser Kirchgemeinde nicht. Es gibt auch kein Kirchensiegel. In den Kirchen wird ordnungsgemäß Gottesdienst gefeiert, vor allem, wenn es wahrscheinlich erscheint, dass genügend Volk kommt. Zur Kirche kommen die meisten Menschen zur Verklärung des Herrn [6./18. August] und zu Mariä Himmelfahrt [15./27. August].[284]

Die Gemeinde hatte einen Pfarrer, aber keine Laienversammlung, die Vertreter gewählt hätte. Entscheidenden Einfluss auf die Frage, ob Laienverwaltungsämter in den Dörfern besetzt waren, besaß natürlich der Fakt, ob die Dörfer eine Kirche besaßen und ob es über die kläglichen Kirchenkollekte und die Friedhofsmauer hinaus einen zu verwaltenden Gemeindebesitz gab. Wo es keinen Besitz gab, da gab es auch keinen Verwalter. Das kirchliche Eigentum beeinflusste damit den Grad der Vergesellschaftung der lokalen Glaubensgemeinschaft.

Auch die Wirtschaftsweise der Landbevölkerung wirkte sich auf die Vergesellschaftungen der Kirchgemeinden aus. Ertragreiche Feldwirtschaft existierte nur in der südlichen Herzegowina und entlang der Neretva. Im Norden, parallel zum Dinarischen Gebirge, etwa auf der Höhe von Mostar und Bileća,

282 Šematizam ZH (1890).

283 Antimension/Antiminsion (serb. *antimins*) bezeichnet ein vom Bischof geweihtes und signiertes Tuch für den Altartisch (*ante mensa* – anstelle des [Altar-]Tisches), das eine der kanonischen Voraussetzungen für das heilige Abendmahl darstellt. In das Tuch sollten Reliquien eingenäht und auf ihm die Kreuzigung bzw. Grablegung Christi abgebildet sein. Auf Antimensien waren Ende des 19. Jahrhunderts in Bosnien-Herzegowina oft auch nur ein schlichtes christliches Kreuz dargestellt, umgeben von kyrillischen Buchstabenkombinationen, die mitunter selbst der Bischof nicht eindeutig dekodieren konnte. Teilweise waren in die Antimensien auch keine Reliquien eingenäht. Vgl. u. a. *D. B. M. Đ. N.* [*Dabro-Bosanski Mitropolita Đorđe Nikolajević*]: Opis antiminsa. In: Istočnik 6–7/5 (1891), 265–272.

284 Im Original: »da u svoj [!] par.[ohiji] ima dvije crkve, jedna je popravljena 1872 a osvještana od Mitropolita Prokopija. Hramovi su crkava sv. Arh.[anđel] Mihail i sv. Jovan pret[eča]. Crkva je sa svoim potrebama snabdjevana. Antimis [sic!] ima samo jedan[,] unj su ušivene sv. mošti. Crkva na Orahovcu ima jednu njivu; a crkva u Župi nejma svoje osobine nikakve. Crkvene račune vodi poslužitelj crkovni. Opštine kao i tutora crkovni[h] u ovoj par.[ohiji] nejma. Tako isto nejma ni pečata crkovnog. U crkvama se služi po redu; a to kad se vidi za shodno da će biti dovoljno naroda. Crkvi se kupi najviše svijeta o Preobraženiju i Gospojinu-dne.« Marko Kisić, Gemeindeamt Korjeniće, an PP Trebinje, 18.7.1889; AHNKŽ, SPPUT o. S. [br. 6/89] k. 1884–1924. Ähnlich lautet auch sein früherer Bericht vom 30.1.1889; SPPUT 33/1889 k. 1888–1896.

zogen große Teile der hauptsächlich Viehwirtschaft betreibenden Bauernfamilien in den Sommermonaten mit ihren Herden in nördliche Fernweidegebiete. Dann blieb in den Sommermonaten nur ein Teil der Familien in den Dörfern zurück. Meist zogen die jüngeren Männer innerhalb von Dorfverbänden auf angestammte Gebirgsweiden.[285] Dieses in vielen innerbalkanischen Regionen jahrhundertelang bekannte Phänomen saisonaler Transhumanz beeinflusste auch das religiöse Leben. Für jene, die mit ihren Tieren in die Berge zogen, gab es meist überhaupt keine priesterliche Seelsorge. Unter den in den Dörfern Verbliebenen fand nur ein Teil des üblichen gesellschaftlichen Lebens statt. Offenbar bemühten sich zumindest die katholische und die muslimische Glaubensorganisation ab Ende des 19. Jahrhunderts darum, religiöse Experten wenigstens für einige Zeit mit den Hirten in die Berge zu schicken.[286] Für orthodoxe Priester ist dazu nichts bekannt.

Von der Art der Vergesellschaftung der orthodoxen Glaubensgemeinschaft in der an die Herzegowina angrenzenden Boka Kotorska zeugt ein verschriftlichtes Regularium einer orthodoxen Landgemeinde aus dem frühen 18. Jahrhundert. Dabei wird deutlich, mit welchen Kompetenzen die männlichen Familienvorstände rechtliche Fragen berieten und entschieden und den Priester lediglich als eines ihrer ausführenden Organe betrachteten. In der Gemeinde (hier: *komunitada*)[287] Topla bei Herceg Novi legte 1720 die »Versammlung der angesehenen Männer« einen Katalog von Rechten und Pflichten. Darin hieß es:

Jedermann, ob groß, ob klein, Reiche und Arme, oder eine Frau von orthodoxem Gesetz aus diesem Staate, der/die sich gegen unsere gemeinschaftliche Einheit stellt oder widerspricht, wird aus der Gemeinde gemeinschaftlich und einmütig ausgeschlossen und aus der Kirche und der Bruderschaft vertrieben. Kein Priester, groß oder klein, soll demjenigen Dienste leisten, die er nach dem Kirchengesetz benötigt, noch soll er ihn in die Kirche lassen, noch begraben. Auch soll kein anderer Laie, weder sein Pate, ein Fremder, noch sein Nachbar zu ihm gehen, noch ihn zur *slava*-Feier [krsno ime] einladen, noch zu Feiertagen […]. Sollte ein Geistlicher ihm einen Dienst leisten […] soll er in der Kirche 20 Silberdukaten zahlen.[288]

Extreme Verstöße gegen die Normen der Gemeinschaft ahndete diese mit Ausschluss und Vertreibung aus der Gemeinschaft. Hierüber entschied das männ-

285 Vgl. *Dedijer*: Hercegovina 47–55.

286 Im Falle von Katholiken: *Puljić*: Trebinjsko-mrkanska biskupija 106; bei Muslimen gab es einige Bitten von Moscheegemeinden um Imame für Muslime auf Bergweiden, zumindest während der Zeit des Ramadans: AHNKŽ, VMPM 1910 passim k. 20.

287 Zum Begriff der *komunitada* in der Boka Kotorska, analog zu Gemeinde (*opština*), vgl. *Karadžić*: Crna Gora i Boka Kotorska 10; *Karadžić*: Srpski rječnik (1898) 298.

288 Beschlüsse der Versammlung der Gemeinde Topla (bei Castelnuovo/Herceg Novi), 17.2.1720. Zitiert nach: *Komar*: Srpska pravoslavna crkva 361–363, hier 362.

liche Kollektiv der Glaubensgemeinschaft auf Grundlage des Gewohnheitsrechts. Schloss es ein Gemeindemitglied aus, hatte dies die Geistlichkeit zu befolgen. Im Sanktionsfalle bestimmte daher nicht der Priester oder ein höherer Geistlicher, wem, wann und wie geistliche Handlungen zuteil wurden, sondern die Gemeinschaft der Laiengläubigen. Dabei verdeutlicht die Androhung einer Strafzahlung an den Priester nebenbei auch, dass der materielle Besitz der Gemeinde allein in Laienhand lag.[289]

Die Region der Bucht von Kotor durchlief im 18. und 19. Jahrhundert unter venezianischer und habsburgischer Herrschaft Konfessionalisierungsprozesse, die die Kompetenzen innerhalb der Glaubensgemeinschaften stärker in Richtung der Geistlichen verschob und religiösen Alltag verkirchlichte. Da solche Prozesse in der Herzegowina erst in den 1880er Jahren begannen, kann man annehmen, dass ähnliche Verhältnisse wie im 18. Jahrhundert in der Bucht von Kotor in der Herzegowina bis Ende des 19. Jahrhunderts herrschten, sie nur hier nie verschriftlicht wurden. Auch hier bildeten konfessionell geschlossene, von männlichen Familienvorständen vertretene lokale Gemeinschaften autonome Vergesellschaftungen aber selten im Rahmen der Kirchgemeinden.

Die Landgemeinde Sutorina an der Boka Kotorska besaß die meisten Kirchen der Eparchie: Hier gab es Ende der 1880er Jahre für rund neunhundert Gläubige acht kleine Kirchen, die jedoch anmuteten, wie sogar ihr Priester Špiro Lučić, schrieb: »wie acht kleine Ställe mit nichts im Innern«.[290] Über die Verwaltung der Kirchgemeinde schrieb er im Jahre 1926 in seiner Familien- und Gemeindechronik:

Das Volk von Sutorina war immer zufrieden mit den Priestern aus der Familie Lučić und bis heute folgten sechs Priester direkt aufeinander, wie eine Dynastie. Aus einer anderen Familie gab es keine Priester in Sutorina […]. Es gab nie irgendwelche Spannungen zwischen dem Priester und dem Volk, sondern sie lebten immer in Liebe und Eintracht. Auch stammten die Dorfältesten aus der Familie der Lučićs. *Die Familie Lučić war in der Gemeinde Sutorina so etwas wie eine Dynastie zum Verwalten der Gemeinde* und immer stammte das wichtigste Wort aus der Familie Lučić und sie lebten mit anderen Familien im brüderlichen Einvernehmen. Die Versammlung und das Volksgericht waren immer vor der [Haupt-]Kirche des hl. Nikolaus, das war das natürliche Zentrum der Gemeinde und die Gemeinde Sutorina hatte unter dem Türkischen Reich das Recht, sich Älteste zu wählen, die auf Vorschlag des Volkes der Paša von Trebinje bestätigte. Und das war sowohl zu Zeiten des Türkischen Reiches als auch zu Zeiten Österreichs so, dass das Volk Knezen und Älteste wählte und die Verwaltung sie bestätigte.[291]

289 Zu den Dorf- und Stammesversammlungen und ihren judikativen Kompetenzen vgl. *Sundhaussen*: Chancen und Grenzen 154f.

290 *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 21.

291 Ebd. 17–19; meine Hervorhebungen.

Stammten sowohl die Dorfvorsteher als auch die Priester in langer Generationenfolge immer aus einer Familie, ist es kein Wunder, dass es weder Kirchenvorstandswahlen noch Pfarrerwahlen und kaum Auseinandersetzungen zwischen Pfarrern und Laien existierten. So meldete Lučić seinem vorgesetzten Prota 1889, jede Kirche besitze ihren Küster, der auch die örtliche Rechnung führt. Laienvertreter gebe es auf Kirchgemeindeebene nicht.[292] Dies stimmte jedoch nur im kirchenadministrativen Sinne und verdeutlichte, dass der Pfarrer keine Notwendigkeit für einen Kirchenvorstand auf Gemeindeebene sah.

In den zentralen, nördlichen und nordöstlichen teils sehr armen Gebirgsregionen, in denen die weitläufigen Kirchgemeinden, wenn überhaupt, nur eine Kirche, geschweige liturgische Bücher, Gewänder oder kirchliche Immobilien besaßen, spielte die Kirchgemeinde als Kollektiv religiöser Vergesellschaftung im Grunde keine Rolle. Hier ordneten die Männer der lokalen Glaubensgemeinschaft das über die Familie hinausgehende soziale Leben weitgehend eigenverantwortlich nach gewohnheitsrechtlicher Praxis. Dies prägte auch die Vorstellung vom Kompetenzverhältnis zwischen Laien und dem Pfarrer, der, wenn er nicht aus demselben Dorfkollektiv stammte, erst einmal ein Fremder ohne Mitbestimmungsrechte war.

Ab Ende der 1880er Jahre strebte die Kirchenhierarchie danach, die ländlichen Pfarrgemeinden als Institutionen unter geistlicher Leitung aufzubauen. Zum einen sah man darin eine der ureigenen Aufgaben der ›geistlichen Hirten‹, zum anderen sollte funktional die soziale Stellung der Geistlichkeit unter den Laien verbessert werden. So beschloss bereits die erste Priestersitzung von Trebinje 1889

> wegen der ungeordneten Verwaltung der Kirche und ihres Besitzes, dass in den Dörfern Kirchengemeinden gegründet werden, wenn möglich unter dem Vorsitz des Geistlichen, die die Metropolie bestätigen muss, wie auch dass Protokolle der kirchlichen Einnahmen und Ausgaben – egal wieviel es auch sei – geführt werden, und dass die Summe nicht ohne Genehmigung der Metropolie ausgegeben werden darf und zwar auf Vorschlag der Mehrheit der Gemeindemitglieder.[293]

Dabei verdeutlicht die Formulierung von der Gründung der *Kirchgemeinden*, dass darunter konkrete Vergesellschaftungen von Gläubigen verstanden wurden. Ein Jahr später beschloss dieselbe Priesterversammlung darauf hinzuwirken, in den Dörfern endlich flächendeckend die kirchlichen Laienämter zu besetzen. Für ein geregeltes und aktives Gemeindeleben galten die Ämter unerlässlich. So forderte die Priesterversammlung unter der Leitung Pješčić, »dass

292 Špiro Lučić, Pfarrer von Sutorina, an PP Trebinje, 19.8.1889; AHNKŽ, SPPUT o.S. [29/89] k. 1884–1924.

293 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata (14.1.1889); genehmigt von Serafim, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 239 (Punkt 5).

jede Kirchgemeinde einen Kirchenvorstand [*tutorstvo*] wählt, welcher Küster [*klisari*] wählt, und dass der Priester die Abrechnung unterschreibt ~~und dafür verantwortlich ist~~.«[294] Damit sollten Pfarrer verlässliche Laienvertretungen formen und diese kontrollieren. Am nachträglich gestrichenen Passus wird klar, wie brisant die Frage nach den Befugnissen und der Verantwortung des Priesters war. Die Laienvertretungen sollten der Kontrolle der Priester unterstehen. Sie wollten jedoch nicht unbestritten die Verantwortung für die Gemeindevertretung übernehmen. Insgesamt sollte Kirche stärker von einer hierarchisierten Geistlichkeit bestimmt werden. »Große Ausgaben« sollten nur mehr mit Genehmigung der Eparchie getätigt werden und auch die innergemeindliche Vergemeinschaftung durch mehr Versammlungen gestärkt werden.[295] Beide Versuche blieben weitgehend erfolglos.

Nur ganz vereinzelt fanden auf diese Aufrufe in den Dörfern Kirchenvorstandswahlen statt. Wenige beflissene Pfarrer teilten die gewählten Kirchenvorstände sogar wie gefordert der Bischofsverwaltung zur Bestätigung mit. So meldete Pfarrer Novaković aus Kruševice ganz im Südosten der Herzegowina am Dimitriostag 1889, dass die Gemeinde einen siebenköpfigen Gemeindevorstand gewählt habe. Vorsitzender wurde ein ehemaliger Aufstandsführer (*serdar*) von 1875–1878, zum Vizevorsitzenden wählte man den Pfarrer.[296] Novaković hatte vor seiner Priesterweihe einige Jahre in der Kanzlei des Bischofs Ignatijes in Mostar gearbeitet. 1883 wurde er geweiht und in seiner Heimatgemeinde zum Priester ernannt.[297] Selbst im vergleichsweise wohlorganisierten Protopresbyterat Trebinje blieben solche Vorstandswahlen auf dem Land bis in die 1900er Jahre die große Ausnahme

In den Folgejahren wiederholte die Kirchenleitung die Forderung, die Gemeinden als Verwaltungsinstitutionen zu stärken – Kirchenvorstände einzurichten und Dienstsiegel anzuschaffen.[298] Auch Priester argumentierten dafür, dass in Landgemeinden dorfübergreifende kirchgemeindliche Institutionen wie Laien-

294 Punkt 9 von 10 der Priestersitzung des PP Trebinje, 3.4.1890; AHNKŽ, SPPUT 93/1890 k. 1888–1896. Streichungen im Original.

295 Punkt 9 von 12 der Priestersitzung des PP Trebinje, 1.7.1890: »Es wurde beschlossen, dass man in den Kirchen keine großen Ausgaben ohne Wissen der Metropolie tätige und dass Versammlungen einzelner Kirchen dem Volk bekannt gegeben werden.« AHNKŽ, SPPUT 144/1890 k. 1888–1896.

296 Pfarrer Vaso Novaković, Gemeinde Kruševice, an PP Trebinje, 26.10.1889; AHNKŽ, SPPUT 259/1889 k. 1888–1896. Zum Vorsitzenden wählte man Tomo Tomašević aus Svrčuga. Zu Tomašević vgl. *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića. Bischof Serafim bestätigte den Vorstand umgehend, da er »vollkommen korrekt zustande gekommen« sei. Bischof Serafim an PP Trebinje, 7.11.1889; AHNKŽ, SPPUT 279/1889 k. 1888–1896.

297 *Radojčić*, Jovan S.: Biografije. Srbi zapadno od Dunava i Drine. Knj. 2: I–O. Novi Sad 2009, 1067 f.

298 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 30.10.1895; AHNKŽ, SPPUT 219/1895 k. 1888–1896.

versammlungen und Kirchenvorstände geformt werden sollten und damit erstmals vergleichbare lokale Kirchenstrukturen.[299] In einem zweiten Schritt sollten Pfarrer nach den Vorstellungen des Bischofs dann die Ein- und Ausgaben durch die Laien besser kontrollieren, auch da »viele Kirchenvorstände [tutori] nicht schreiben können«. Im Falle dauernder Unregelmäßigkeiten drohte Serafim sogar Strafen an.[300]

Habsburgs Bemühungen um Ausstattung der Kirchgemeinden

Staat und Kirchenhierarchie arbeiteten gemeinsam daran, Kirchgemeinden größere soziale Bedeutung und Professionalität zu verleihen. Gerade staatliche Verwaltung war für Steuer- und Militärregister sowie zur politischen Planung auf kontinuierlich geführte Bevölkerungsstatistiken angewiesen. Hierzu war der Staat vor allem in ländlichen Regionen bis weit über den Ersten Weltkrieg hinaus nicht in der Lage flächendeckend Daten zu erheben. Aus diesen zweckrationalen Erwägungen sowie aus dem Verständnis seiner Kulturmission bemühte sich Habsburg, lokale Verwaltungsinstitutionen der Glaubensgemeinschaften, im orthodoxen Falle Kirchgemeinden, auszubauen. Kirchgemeinden sollten als verregelte Kollektive unter professioneller Leitung eines Pfarrers funktionieren. Da sich die Landesregierung des Mobilisierungspotentials von Reformen im religiösen Bereich bewusst war, begann sie 1884 betont vorsichtig von katholischen und orthodoxen Pfarrgeistlichen, regelmäßige Berichte aus den Gemeindematrikeln zu verlangen. Die Bezirksämter, die die Daten sammeln sollten, wies man an, Pfarrer nachsichtig und zuvorkommend im Ausfüllen der Vordrucke zu unterweisen und auch die Ortsvorsteher darin einzubinden.[301] Ein Jahr darauf begann die Regierung schrittweise mit dem Aufbau von Zivil-

299 Ein ungenannter herzegowinischer Priester schrieb 1892 in der Kirchenzeitschrift: »Entgegen dem bis dato geltendem Brauch, dass jedes Dorf, welches eine Kirche besitzt, auch seine Kirchgemeinde hat, sollte davon abgesehen die gesamte Gemeinde eine Pfarrgemeinde besitzen, die sich um die gesamte Pfarre kümmert, sowohl um die Pfarrkirche als auch, nach Möglichkeit, um eine Schule. Ebenso sollte sie [die Pfarrgemeinde] das Wahlrecht für den Pfarrer wie auch den Lehrer haben.« *Sveštenik Hercegovac*: Nekoliko riječi u prilog uređenja i poboljšanja svešteničkog stanja u Hercegovini. In: Istočnik 3/6 (1892), 112–114, hier 114.

300 Rundschreiben des Bischofs Serafim an die PP, 2.9.1895; AHNKŽ, SPPUT 183/1895 k. 1888–1896.

301 Die Landesregierung schrieb, sie sei sich bewusst, dass »die hierländige Geistlichkeit mit dem Vorgange in amtlichen Angelegenheiten noch nicht vertraut und zum guten Theile auch noch im Schreiben wenig ausgebildet ist und daher eine minder leserliche Schrift haben wird, so haben die Herren Bezirksvorsteher sowie das übrige Amtspersonale der Bezirksämter die Geistlichkeit in der zuvorkommendsten Weise an die Hand zu gehen eingehend zu belehren und sie überhaupt bei jeder Angelegenheit zuvorkommend und human zu behandeln.« Katholische Pfarrer sollten vierteljährlich, die orthodoxen monatlich Auszüge an die Bezirksämter liefern. Für die islamische Glaubensgemeinschaft erarbeitete man noch an gesonderten Bestimmungen. LR an alle KB und BÄ, 23.3.1884; ABH, ZVS 1/43/1884.

standsregistern in den Bezirksämtern. Um Geburten und Sterbefälle zu registrieren, verlangte die Verwaltung seitdem von vielen Amtsträgern des sozialen Lebens – also Ortsvorstehern, Ärzten, Hebammen und Geistlichen – monatliche Meldungen über Geburts- und Sterbefälle in ihrem Zuständigkeitsbereich.[302] Auf dem Land befolgten Pfarrer und Dorfvorsteher dies nicht einmal ansatzweise. Beide staatlichen Anordnungen zeugten vom Modernisierungsanspruch des Staates, jedoch ebenso vom weitgehenden Unwissen über die Strukturen im Lande. In der Herzegowina führte zu dieser Zeit kaum eine orthodoxe Kirchgemeinde irgendwelche Matrikeln. Verantwortlich war hierfür die Tradition aber auch die Armut der Gemeinden: Sie konnten sich keine liturgischen Bücher leisten. Am Fehlen der Gemeindematrikel zeigte sich jedoch auch, dass die religiöse Organisation auf dem Land keine familien- und erbrechtlichen Funktionen übernahm – etwa keine Kinder als rechtmäßige Nachkommen legitimierte. Dies übernahmen die Familien, die ihrerseits ihre männlichen Mitglieder in Ahnenlisten, den *čitule* führten. Diese wiederum bewahrte man teils in den Kirchen auf, zum einen wohl aufgrund ihrer religiösen Bedeutung und zum anderen, weil der Pfarrer meist der einzige Schreib- und Lesekundige war.

Der Staat und die Eparchialleitung drängten solche Protokolle einzuführen. In der Herzegowina war geplant, in die Kirchenmatrikel spätestens ab dem 1. Januar 1889 alle Geburten, Taufen, Ehen und Sterbefälle einzutragen. Überall, wo keine Protokolle vorhanden waren, sollten handschriftliche Listen erstellt werden.[303] Protokolle gab es zu diesem Zeitpunkt in der Herzegowina nur in einer Handvoll städtischer Kirchgemeinden, auf dem Land hingegen beinahe nirgendwo.[304] Serafim erläuterte auch banal erscheinende Details der Protokoll-

302 Verordnung der LR f. BuH v. 16.4.1885, betr. die Registrierung der Geburts- und Sterbefälle. In: SGVBH 1885, 84–96. Vgl. *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 241 f.

303 Runderlass des Metropoliten Serafim über das Führen der Matrikeln von Taufen, Hochzeiten und Sterbefällen sowie von Korrespondenzprotokollen in den Gemeinden, 10.12.1888; AHNKŽ, SPPUT 36/1888 k. 1888–1896. Veröffentlicht in: Istočnik 5/3 (1889), 79. Die Protopresbyterate sollten der Eparchialverwaltung berichten, in welchen Kirchgemeinden Gemeindeprotokolle fehlten. Fehlende Protokolle sollten umgehend auf Gemeindekosten angeschafft werden. Serafim an alle PP, 10.12.1888; SPPUT 37/1888 k. 1888–1896. Zur Einführung der Kirchenprotokolle in der Herzegowina: *Pavlovich*: Serbian Orthodox Church 157.

304 Vuk Vrčević schrieb hierzu 1870: »Nirgendwo führen die Priester oder Mönche in der Herzegowina Protokolle der Geborenen, Toten und Verheirateten […].« Im Vergleich dazu wurden in der Boka Kotorska teils bereits im 18. Jahrhundert kontinuierliche Gemeindeprotokolle geführt. Die Ermahnungen der Kirchenhierarchie und der zivilen Verwaltung an die Gemeinden, die Protokolle regelgemäß zu führen, tauchen dort eher in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Die Mostarer Gemeinde begann wohl um 1854 damit, Gemeindematrikel zu führen. Trebinje führte Gemeindeprotokolle erst ein knappes Jahrzehnt nach der habsburgischen Okkupation, seit 1887. Die meisten Landgemeinden legten dabei erst in den 1890er Jahren Kirchenprotokolle an. *Vrčević*: Red, običaji 44. Zur Boka Kotorska vgl. *Komar*: Srpska pravoslavna crkva 399 f., 403, 608, 611; zu Mostar: *Đ. N. M.* [*Đorđe Nikolajević, Mitropolita*]: Starine. Ljetopis pravoslavne crkve mostarske 1856. godine. In: Istočnik 15/3

führung: dass z. B. in das Taufregister das Datum und die Namen des taufenden Priesters, beider Eltern, des Paten und des Täuflings einzutragen seien sowie, ob das Kind in einer gesetzlichen Ehe geboren sei.[305]

Ab 1889 verschickte die Eparchie Matrikelbücher an die Gemeinden und verlangte von den Gemeinden dafür Gebühren.[306] Bis die Bücher flächendeckend geführt und regelmäßige Auszüge an die zivilen Verwaltungen gesandt wurden, dauerte es jedoch noch Jahre. So ordnete die Landesregierung 1892 erst einmal an, dass in jeder Kirchgemeinde auch der Pfarrort festzulegen sei und »soferne Kirche und Pfarramt daselbst nicht schon bestehen […], deren Errichtung in Aussicht genommen« werde.[307] 1899 erließ Sarajevo erneut Regeln zur Meldung von Geburten und Sterbefällen, um endlich eine brauchbare Bevölkerungsstatistik zu ermöglichen.[308] Manche ausbleibenden Berichte lagen an den mangelhaften Lese- und Schreibfähigkeiten von Priestern. Bei einigen Priestern waren es aber auch Formen passiven Widerstands gegen die Bürokratisierung ihrer Arbeit.[309] Serafim ließ sich auf seinen Visitationsreisen um 1900 von den Priestern die Matrikelbücher ihrer Gemeinden vorlegen, um zu prüfen, ob diese ordnungsgemäß geführt wurden.[310]

Neben einer forcierten Bürokratisierung engagierte sich der Staat auch in der religiösen Ausstattung der Gemeinden. Ab Mitte der 1880er Jahre initiierte die Landesregierung ein kostenintensives Programm, um die Gemeinden mit litur-

(1889), 250–252, hier 251; *Ćorović*: Aus dem Tagebuche des Prokopije Čokorilo. In: WMBH 13 (1916), 104–136, hier 131; zu Trebinje: PP Trebinje an das Eparchiale Kirchengericht, 10.9.1907; AHNKŽ, SPPUT 129/1907 k. 1907–1909; sowie PP Trebinje an den K.k. Garnisonsseelsorger in Trebinje; SPPUT 273/1914 k. 1913–1914. Beispielsweise schrieb der Pfarrer der Landgemeinde Zupci im Jahre 1923, die Gemeinde besitze Kirchenprotokolle erst seit dem Jahre 1890: Fragebogen des Religionsministeriums des Königreiches SHS an die orthodoxen Kirchgemeinden von 1923: AJ 69–250–378, (3. Eparhija ZH). Zu seiner neuen Kirchgemeinde bei Nevesinje schrieb 1895 der Priester Marko S. Popović: »Über Protokollführung fragt in dieser Gemeinde niemand.« *Ders.*: Neke narodne mane. In: Istočnik 3/9 (1895), 111–114, hier 111.

305 Runderlass des Metropoliten Serafim über das Führen der Gemeindematrikeln von Taufen, Hochzeiten und Sterbefällen sowie von Korrespondenzprotokollen, 10.12.1888; AHNKŽ, SPPUT 36/1888 k. 1888–1896. Veröffentlicht in: Istočnik 5/3 (1889), 79.

306 Rundschreiben Serafims als Eparchialverwalter an alle Gemeinden, 10.12.1888; AHNKŽ, SPPUT 37/1888 k. 1888–1896. 1889 schickten einige Gemeinden die geforderten Gebühren für die gelieferten Protokolle. SPPUT 33, 34, 45, 47, 48/1889 k. 1888–1896.

307 LR an alle Kreisämter, 6.3.1892; ABH, ZVS 18/47/1892.

308 Verordnung d. LR f. BuH v. 13.12.1899. In: GVBlBH 1900, 149 f.

309 Wiederholte Aufforderungen, Auszüge aus den Geburts- und Sterberegistern an die Zivilverwaltungen zu senden: Bezirksverwaltung Trebinje an das dortige Protopresbyterat, 16./28.5.1890; SPPUT 110/1890 k. 1888–1890. Abschrift eines Dekrets der LR v. 17.3.1895 über das Führen und Ausstellen von Auszügen aus den orthodoxen und katholischen Kirchenmatrikeln (*matice/matične knjige*) sowie den Büchern der jüdischen Seelsorge; SPPUT o. S. k. 1884–1924.

310 Vgl. Doček Visokopreosveštenog gospodina Mitropolita Serafima Perovića u Nevesinju. In: Istočnik 21/14 (1900), 329–333, hier 332.

gischen Büchern, Gewändern und heiligen Geräten auszustatten. Dabei übernahm Habsburg die Auswahl und Gestaltung dieser für die Gottesdienstpraxis notwendigen religiösen Hilfsmittel. Mit der Auflage neuer liturgischer Bücher wollte Wien die im Lande verbreiteten Bücher aus Russland und Serbien verdrängen, welche zahlreiche Gebete und sakralisierte Loyalitätsbekundungen auf das russische und serbische Reich und seine Dynastien enthielten.[311] Auch sollte Russlands Rolle als Schutzmacht der Orthodoxen begraben werden, wie sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Form von Geld- und Sachspenden sowie politischer Unterstützung bestanden hatte. Diese Änderung stellte einen deutlichen Eingriff in die sakralisierten Bezüge der kirchlichen Praxis dar. Das Finanzministerium verband mit dem Druck und der Verbreitung von geistlichen Werken auch Ziele einer Modernisierung des religiösen Bereichs, da generell nur wenige solcher Bücher in Kirchgemeinden vorhanden waren. Nicht zuletzt sollte mit diesen Anstrengungen der europäischen Öffentlichkeit die fürsorgliche Unterstützung Wiens für ihre andersgläubigen christlichen Untertanen bewiesen werden – die moderne und aufgeklärte Habsburger Monarchie.

Ab Mitte der 1880er Jahre erstellte die Landesregierung eine Liste kanonischer und liturgischer Bücher, die ihrer Auffassung nach »für das kirchliche Ceremoniell nach or[ientalisch] orthodoxen Ritus nothwendig« seien.[312] Als Kenner der serbischen Geschichte achtete Kállay mit Nachdruck darauf, dass das traditionelle kirchenslawische Liturgiebuch serbischer Redaktion, der *Srbljak*, mit seinen zahlreichen national aufgeladenen Heiligenviten nicht vom Staat verlegen zu lassen, womit das Buch wieder von der staatlichen Liste verschwand.[313] Ab 1888 redigierte ein staatlich bestelltes und finanziertes Komitee zuerst die kanonischen Texte: das Evangelium und später die Apostelgeschichte. Die Landesdruckerei schaffte kirchenslawische kyrillische Lettern

311 Wiederholt finden sich in den Akten des GFM seit den frühen 1880er Jahren Berichte über Kirchengeräte und Kirchenbücher russischer Provenienz, letztere mit Gebeten für den russischen Zaren. ABH, ZMF PrBH Indexe für 1881–1883; *pars pro toto:* 248/1881. Zu den Plänen Wiens, liturgische Bücher für die Orthodoxen in Bosnien-Herzegowina erarbeiten und drucken zu lassen: *Kraljačić*: Kalajev režim 342 f.

312 LR an GFM, 3.2.1886; ABH, ZMF PrBH 64/1886. Die erste Liste der Landesregierung über notwendige kanonische und liturgische Bücher für orthodoxe Eparchien enthielt neben den Apostelgeschichten, Liturgie-, Gesangs- und Gebetbüchern (*Irmologion*, *Typikon*, *Mineja*, *Molitvenik*) auch den *Srbljak*.

In der Edition orthodoxer liturgischer Werken besaß das habsburgische Kultusministerieum bereits seit den 1850er Jahren Erfahrungen. Damals hatte man aus ähnlichen Erwägungen wie nun in Bosnien orthodoxe liturgische Kirchenbücher herausgeben lassen. Sitzung des Ministerrates, Wien 14.8.1850. In: Die Ministerratsprotokolle Österreichs und der Österreichisch-Ungarischen Monarchie 1848–1918. Die Protokolle des Österreichischen Ministerrates 1848–1867. Abt. 2. Das Ministerium Schwarzenberg. Bd. 3. Wien 2006, 210 f. Vgl. auch *Németh*: Josef von Zhishman 220 f.

313 *Kraljačić*: Kalajev režim 343.

an und druckte die Werke ab 1890 in einer Auflage von 1.000 bis 1.200 Stück in einer normalen und 100 Stück einer dreimal teureren Prachtausgabe.[314]

Als die mediale Öffentlichkeit im In- und Ausland davon erfuhr, dass im habsburgischen Bosnien orthodoxe Kirchenbücher von staatlichen Stellen ediert werden sollten, erhob sich breite Kritik. Zeitungen in Ungarn, Serbien und Russland meinten, der Sarajevoer Metropolit dulde damit Annäherung seiner Kirche an die katholische. Zwar verteidigte sich Bischof Đorđe Nikolajević in einer »öffentlichen Beichte« im *Istočnik* und wies alle Anschuldigungen zurück – die Bücher würden ausschließlich von orthodoxen Geistlichen redigiert, seien vom Patriarchen genehmigt und selbst beim Druck der Bücher seien täglich vier orthodoxe Geistliche anwesend.[315] Die Spannungen nahmen jedoch bis 1891 weiter zu als der Bischof von Zvornik-Tuzla, Dionisije Ilijević, die Verbreitung der neuen Bücher in seiner Diözese kurzerhand verboten hatte.[316] Dionisije wusste, dass er als letzter phanariotischer Bischof im Lande vor seiner Abberufung stand und wollte offenbar mit einer regierungskritischen Haltung seine Position unter den Gläubigen verbessern. Kállay erzwang umgehend Dionisijes Demission und ließ den Archimandriten Nikolaj Mandić an seiner statt zum neuen Bischof weihen.[317]

Die kritischen Stimmen, die den reinen orthodoxen Charakter der Bücher in Frage stellten, verstummten in der russischen Presse jedoch auch weiterhin nicht, weswegen 1893 alle drei Metropoliten des Landes im *Istočnik* salomonisch und entschieden beteuerten, »die heilige orthodoxe Kirche und Religion« genieße »all jene volle Freiheit, Protektion und Gleichberechtigung, die man von der Verwaltung eines großen aufgeklärten Staates erwarten kann«.[318] Von 1893

314 Verwaltungsbericht (1906) 133; *Madžar*: Pokret Srba BiH 54 f.; *Pavlovich*: Serbian Orthodox Church 160. Das Wiener Kultusministerium bestellte sogar je 200–300 Stück jeder Ausgabe für andere serbisch-orthodoxe Eparchien Cisleithaniens. Korrespondenz zwischen LR, GFM und dem kaiserlichen Ministerium für Kultus und Unterricht, Juli–August 1890; ZMF PrBH 412, 459/1890.

Bezeichnenderweise informierte auch der *Istočnik* 1889 seine zu übergroßen Teilen geistlichen Leser über die Arten und Bezeichnungen orthodoxer liturgischer Bücher. Der *Srbljak* dabei nicht erwähnt: Odlomak iz liturđike. VI: O bogoslužbenim knjigama u pravoslavno-katoličanskoj crkvi. In: Istočnik 17–18/3 (1889), 275 f.

315 *Mitropolita Đorđe Nikolajević*: Javna ispovijest. In: Istočnik 11/4 (1890), 401; vgl. *Vukšić*: Međusobni odnosi 177.

316 *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 62 f.

317 *Kraljačić*: Kalajev režim 338. Dionisije Ilijević (1834–1900) war Sohn eines slawischen Vaters und einer griechischen Mutter und wurde entweder zwischen Pirot und Vidin oder in Konstantinopel geboren. Er erhielt seine theologische Ausbildung auf der Ägäisinsel Chalki und wurde in Sofia zum Diakon geweiht. Ab 1860 wirkte er im Patriarchat von Konstantinopel, von 1865–1871 war er Bischof in Sarajevo und anschließend in Tuzla.

318 Antwort auf Berichte in den *Moskovskie vedomosti* (Moskauer Nachrichten): *Đorđe Nikolajević, Serafim Perović, Nikolaj Mandić*: Mitropolitska odbrana (An die hohe LR), Januar 1893. In: Istočnik 1–2/7 (1893), 1 f.

bis 1903 erschienen weitere acht liturgische Werke,[319] die jeweils vom Patriarchat in Konstantinopel für die Serbisch-Orthodoxe Kirche zugelassen wurden. In diesen Büchern fanden sich nun auch orthodoxe Gebete für »Seine kaiserliche und königliche Apostolische Majestät«.

Hatte Habsburg bereits zu Beginn der 1880er Jahre hie und da Kirchgewänder an serbisch-orthodoxe Kirchgemeinden gespendet,[320] begann die Landesregierung ab 1886 analog zu liturgischen Büchern gerade Landgemeinden mit liturgischen Gewändern (Paramente) und heiligen Geräten auszustatten. Auch hier entschied die Regierung allein über die Auswahl, die Qualität und die Herstellung der Sachen. Für die Gewänder orthodoxer Geistlicher aller Ränge[321] als auch für Gegenstände, die für den Gottesdienst – insbesondere das Abendmahl – unerlässlich notwendig waren,[322] holte Sarajevo Angebote von Firmen aus Bosnien und der Monarchie ein.[323] Die Ausstattung orthodoxer Kirchen

319 1893 erschien *Oktoih* I, 1894 *Oktoih* II (auch *Osmoglasnik* – Hymnenbuch der Stundengebete der Wochentage), 1898 *Služebnik* (Missale/Liturgikon – Liturgiebuch des Priesters) und *Trebnik* I und II (Euchologion/Rituale – Liturgiebuch der Sakramente und heiligen Handlungen), im Jahre 1900 *Minej opšti* (Gebetbuch für feste und bewegliche Feiertage), 1902 *Minej praznički* (Gebetbuch ausgewählter Heiligenfeiertage) und 1903 *Časoslov* (auch *Časlovac*/Orarium/Stundengebetbuch). Vgl. u. a. *Mirković*: Pravoslavna liturgika 142–161; Verwaltungsbericht (1906) 133.

320 *Bogičević*: Stanje srpsko-pravoslavne crkve 62. Bericht über die Spende von 13 Phelons und Epitrachelien an die orthodoxen Pfarrer des Bezirkes Trebinje. Chef der LR, Appel, an GFM, 23.10.1883; ABH, ZMF PrBH 624/1883.

321 Dazu gehörten u. a. der Priestertalar (*stihar*/Sticharion), das Epitrachelion (*epitrahilj*/Epitrachilion/Stola), die Diakonsstola (*orar*), den Anlässen entsprechende Priesterobergewänder (*felon*/Phelonion), nach Rang farblich unterschiedliche Gürtel (*pojas*) sowie Ärmelstulpen oder Manschetten (*narukvice/narukaonice*/Epimanikien). Höhere Geistliche wie Erzpriester, Archimandriten und Bischöfe trugen auf der rechten Hüfte unter ihrem Gürtel noch ein rautenförmiges besticktes Tuch zur Symbolisierung von Gottes Wort (*nadbedrenik*/Epigonation).

Vgl. *Mirković*: Pravoslavna liturgika 121–135; *Denton*: Serbien 75 f.; *Rieth*, Renate/*Huber*, Rudolf: Glossarium artis. Dreisprachiges Wörterbuch. Bd. 4. Paramente der christlichen Kirchen. München 2001, 115–127.

Der *Istočnik* veröffentlichte 1889 eine Darstellung der orthodoxen Geistlichengewänder und kirchlichen Textilien: Odlomak iz liturđike. III: Svešteničko odijelo i crkveni pribor. In: Istočnik 11–12/3 (1889), 179–182.

322 Liturgisch notwendige heilige Geräte (*utvari/sveti sasudi*/Kirchengeräte) waren u. a. verschiedene Leuchter (*čirak*, *kandilo*, *polijelej*) und Altarkreuze; Kelche (*putiri/potiri*), Hostienteller (*diskos*/Patene) und ihre Abdeckungen (*zvjezdica/asteriskos*/Asteriskus); Kelchlöffel (*kašičica/žlićica*), Lanzen für die Eucharistie (*kapije/kopije*), Weihrauchfässer (*kadionice*) und liturgische Tücher für den Altartisch, die Ikonostase und die Eucharistiegeräte (*antinims*/Antimension, *iliton*/Eileton, *vazduh/vazduh/pokrivač za putir*/Kelchvelum, *plaštanica*/Velum).

Vgl. u. a. *Mirković*: Pravoslavna liturgika 115–121. Zu heiligen Geräten aus Sicht des politisch aktiven Priesters Stevo (Stjepo) Trifković: *Ders.*: Svešteni sasudi potrebni za službu jesu sljedeće. In: Istočnik 11/10 (1896), 419–423 und 12/10 (1896), 474–479.

323 Aus den Jahren 1886–1889 finden sich im Sonderfonds »Religionen« des GFM im ABH Sarajevo zahlreiche Angebote von Firmen aus Wien, Novi Sad und Sarajevo für die Fertigung von Paramenten und Kirchengeräten. ABH, ZMF BH »vjere«.

mit Gewändern, Geräten und Ikonen wirkte Ende des 19. Jahrhundert stark konfessionalisierend. Außerdem versprachen die staatlichen Aufträge eine sichere Einnahmequelle, weswegen manche Mitbewerber auch konfessionell für ihre Produkte argumentierten. So druckte der *Istočnik* 1893 einen Werbeartikel von zwei Schneidern aus dem ungarischen Zemun, die sich als Produzenten aller möglichen Kirchengewänder, Geräte und Ikonen priesen. Sie warnten darin auch vor »Agenten solcher oder anderer Juden«, die weder die Fertigkeiten noch die Ausbildung besäßen, kirchliche Geräte zu produzieren, und denen es egal wäre, ob die Gegenstände für ein orthodoxes oder ein anderes Gotteshaus bestimmt seien.[324] Im Finanzministerium war man sich darüber im Klaren, wie sensibel das Thema war und bestellte bei ausgewählten Schneidern und Goldschmieden Bosniens und der Monarchie.[325]

Die Landesverwaltung organisierte ab Mitte der 1890er Jahre die Verteilung der liturgischen Bücher, Geräte und Textilien anhand von Listen mit über dreißig Punkten. Die Gemeinden sollten angeben, was sie besaßen und was sie benötigten.[326] Parallel baten viele Gemeinden in dieser Zeit eigenständig um Ausstattung, worin sie beklagten, wie wenige Geräte, Bücher und Textilien sie besäßen. Obwohl Priester sicher in einigen Fällen mehr Bedarf anmeldeten als wirklich bestand, bestätigten die Bezirksverwaltungen in den allermeisten Fällen, wie »nothdürftigst« die Gemeinden ausgestattet waren.[327] So bat der Priester der Gemeinde Gorogaše, Sava Porobić, gemeinsam mit dem Kirchverwalter des Dorfes Rapti, Risto Kordum, 1898 inständig die Bezirksverwaltung von Trebinje:

> Weil unsere Kirche in der Mitte der Gemeinde in Rapti vollkommen leer und bedürftig [sasvim gola i oskudna] an notwendigen inneren Dingen wie z. B. Kleidern, Leuchtern [čirjaci i kandila] und überhaupt im Innern bedürftig ist, wagen sich die Unterzeichner die ehrwürdige Bezirksverwaltung zu bitten, gnädigst zu geruhen, uns für das Angeführte in Betracht zu ziehen und der Hohen Landesregierung zu empfehlen, uns zu geneigter Zeit gnädig zu geruhen, mit den angeführten Kirchengeräten auszustatten.[328]

324 *Marković/Pavlović*: Pravoslavnom sveštenstvu i crkvenim opštinama. In: Istočnik 12/7 (1893), 566f. Insgesamt war die Ausstattung von orthodoxen Kirchen innerhalb der Monarchie im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Markt. In vielen kirchlichen und anderen Periodika findet sich Werbung für Ikonen, Kirchengewänder und -geräte.

325 Zahlreiche Kirchengeräte orderte Wien bei dem regierungstreuen Sarajevoer Goldschmied Jovo Mitričević. Aufgrund der großen Aufträge, die er ab Mitte der 1890er Jahre von der Regierung erhielt, boykottierten ihn orthodoxe Sarajevoer in den Folgejahren. 1904 bat er die Regierung um neue Aufträge, da er ansonsten Konkurs anmelden müsste. Korrespondenzen über die Auftragsvergaben an Mitričević zwischen LR und GFM, 1899; ABH, ZVS 6/376/2–4/1899 sowie Jovo Mitričević an LR, 27.1.1904; ZVS 108/18/4/1904.

326 Vgl. die Liste der Landesregierung der »notwendigen Paramente, Kirchenutensilien und Kirchenbücher« mit 34 Punkten. ABH, ZVS 6/376/2/1900.

327 So BV Bileća, Aranovich, an KB Mostar, 20.8.1898; ABH, ZVS 6/376/2/1899.

328 Pfarrer Porobić und Tutor Kordum der Gemeinde Gorogaše an BV Trebinje, 26.8.1898; ABH, ZVS 6/376/2/1899.

Besonders in den östlichen und nordöstlichen Regionen der Herzegowina schrieben Priester, Dorfvorsteher als auch die Bezirksverwaltungen, die Dorfkirchen besäßen oft »kein einziges Buch«, hätten »keine Paramente« oder seien »in vollkommen ärmlichem Zustand«.[329]

In die Anträge der östlichen und südlichen Grenzgemeinden mischten sich wiederholt Argumente, die auf die Situation jenseits der Grenze als auch die beiderseitige Wahrnehmung abhoben. Habsburgische Lokalbeamte wussten, wie wichtig der Vergleich mit Montenegro, der Boka Kotorska und Dalmatien war. Sie unterstützten meist die Anträge auf Ausstattung der grenznahen Gemeinden. Gerade die Kirchgemeinden in der sogenannten ›Alten Herzegowina‹, die ab 1858 zu Montenegro gehörten, hatten seit den 1860er Jahren mit Spenden aus Serbien und Russland ihre Kirchen und Schulen besser ausstatten können.[330] Daher war es gerade in den östlichen Grenzgebieten der Herzegowina im Interesse Habsburgs wichtig, den staatlich produzierten Fortschritt der Orthodoxen zu demonstrieren, auch da hier Bedarf gesehen wurde, die Loyalität der Bevölkerung zu stärken.[331] So bat das Bezirksamt Gacko für Kirchen in Grenznähe, um reichliche Ausstattung mit Büchern, Gewändern und liturgischen Geräten, mit dem Argument, sie würden häufig von montenegrinischer Bevölkerung besucht.[332] Auch für den äußersten Südosten der Herzegowina, die Gemeinde Sutorina an der Adria, befürwortete die Bezirksverwaltung Trebinje zahlreiche Lieferungen mit Verweis auf die Nähe zur Grenze. Hier würden »die serbischen Kreise in Castelnuovo [Herceg Novi] unsere Bevölkerung dadurch aufhetzen und beunruhigen, indem sie behaupten, daß die Regierung für die or. orth. Kirchen nichts beiträgt und überhaupt dieselben vernachlässigt.«[333] Für Klepci an der Neretva, wenige Kilometer von der dalmatinischen Grenze entfernt, begründete die Lokalverwaltung ihre Bitte um Ausstattung ebenso mit der grenznahen Lage und lieferte gleichsam eine imposante Beschreibung des Kircheninneren:

329 Zitate aus Korrespondenzen zwischen Pfarrern und Protopresbyteraten der östlichen Herzegowina, dem Eparchialkonsistorium in Mostar und den Organen der Landesverwaltung der Jahre 1898–1904; z. B. ABH, ZVS 6/376/2, 3, 4/1899, 6/125/1900, 4/419/1900, 6/455/3/1900, 108/18/22/1904.

330 Unzählige Details der kirchlichen Entwicklung in der Region Drobnjak/Drobnjaci 1851–1912 in: *Leković*: Drobnjak 407–476. Auch in dieser Gegend Montenegros gab es in den 1880er Jahren Dorfkirchen, die »weder Bücher, noch Kleider, noch Kirchengeräte [nit knjiga, nit aljina, nit sosuda]« besaßen, wie 1883 der Prota von Drobnjak schrieb. Zitiert nach: Ebd. 442.

331 Zur staatlichen Unterstützung von orthodoxen Kirchgemeinden gerade in Grenznähe zu Serbien und Montenegro vgl. auch *Kraljačić*: Kalajev režim 342.

332 BA Gacko an LR, 26.9.1899, ABH, ZVS 6/419/7/1900. Habsburgische Beamte baten dabei auch für den Bau von Moscheen mit dem Argument der Grenzlage um finanzielle Hilfen der Regierung – wie im Falle von Bileća im Jahre 1896. BA Bileća an LR, 27.2.1896; ZVS 108/139/1907.

333 BA Trebinje an LR, 10.7.1899; ABH, ZVS 6/419/7/1900. Zu einem ähnlichen Fall im Jahre 1891 in den Memoiren des örtlichen Priesters: *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 111–115.

In die Kirche von Klepci kommt zu hohen Feierlichkeiten auch viel Volk aus der benachbarten Monarchie [aus Dalmatien]. Die Kirche sieht heute so ärmlich aus, dass, wenn man in ihr nicht einen Geistlichen und zwei kleine brennende Kerzen sehen würde, man nicht glauben könnte, dass es ein Gotteshaus ist, weil es weder Ikonen, noch Leuchter, noch Kerzenständer gibt. Daher ist der Unterzeichner der Meinung, dass gerade die Kirchen an der Grenze würdig mit den nötigen Kirchenutensilien ausgestattet werden sollen.[334]

Die orthodoxe Bevölkerung verfolgte die Ausstattung ihrer Kirche skeptisch, mehrheitlich aber wohl mit Zustimmung. Einige Geistliche äußerten jedoch Kritik. Stevo (Stjepo) Trifković, der exponierteste oppositionelle Priester im Lande, wies 1896 suggestiv im *Istočnik* daraufhin, dass für eine Messe notwendige Geräte nach den Kanones aus Gold, Silber oder Blei sein müssten.[335] Die Landesregierung ließ sie offenbar aus versilbertem Zinn anfertigen. In einem Schreiben an den russischen Zaren von 1902 äußerte sich Trifković deutlich offener. Entgegen den Tatsachen behauptete er, die Landesregierung verteile Kirchengeräte nur an loyale Gemeinden. Auch hielt er die gelieferten liturgischen Gegenstände für schlecht und falsch: Die Gewänder wären aus imitiertem Goldgewebe und zu kurz, die Geräte aus einfachem Zinnblech, die Leuchter in Herzform und die Kelche zu klein. Alles hielte in den Kirchen nicht länger als drei Jahre und sei »uniert und nicht orthodox«. Die rot-gelbe Farbe der Bücher und Gewänder imitiere die bosnische Fahne, womit »die Politik auch in die Kirche getragen« würde. Der Gipfel der vermeintlichen habsburgischen und katholischen Verschwörung war jedoch: »Unglaublich, aber die reine Wahrheit ist, dass manche Geistlichen sich beim Abendmahl an den gespendeten Kelchen vergifteten.«[336] Auch das Mostarer Konsistorium beanstandete 1904 die gelieferten Leuchter als orthodoxen liturgischen Vorschriften nicht entsprechend.

334 Im Original: »Prilikom višijih svečanosti u Klepačkoj Crkvi koja danas tako siromašno izgleda da kada čovjek nebi u istoj vidio duhovnika i dvije malene svijećice gje gore nebi mogao vjerovati da je to Božiji dom, jer niti inkona [sic!], niti kandila niti Svjetnjaka neimade, dolazi naroda i iz susjedne monarhije te je podpisani toga mienja da tim više one Crkve koje su na granici dostojno sa potrebitim crkvenim odorama providjene budu.« Bezirksexpositur Počitelj an BA Stolac, 4.7.1898, ABH, ZVS 6/419/7/1900.

335 Trifković schrieb zudem, ein Priester »sündige und ziehe eine bischöfliche Rüge auf sich«, wenn er Geräte aus anderem als dem vorgeschriebenen Material verwende. *Trifković*, Stevo: Svešteni sasudi potrebni za službu jesu sljedeće. In: Istočnik 11/10 (1896), 419–423, hier 419.

336 Im Original: »Treba da pomenemo da su te sve utvari i odežde imitacija zlato-tkanina i običan cinpleh te da ni u jednoj crkvi ne mogu dalje trajati od 3 godine, jer pocrnje i postanu neupotrebljive. Nevjerovatno je, ali je živa istina, da su se neki sveštenici pričešćujući se iz tih darovanijeh putira (otrovali – ?) [sic!]. Osim toga odežde su kratke, kandila u vidu srca, putiri sasvim mali, te je sve unijatsko a ne pravoslavno. Knjige i odežde imaju još crveno žutiju boju koja pretstavlja bosansku zastavu, te se politika i u crkvu unosi.« Edierte Abschrift des Memorandums an den russischen Zaren, offensichtlich von Stevo Trifković aus dem Jahre 1902. *Kecmanović*, Ilija: Jedna epizoda iz borbe Bosne i Hercegovine za crkveno-

Sarajevo zeigte Verständnis und sandte neue.[337] Das eigentliche Problem, dass nämlich überwiegend nicht-orthodoxe habsburgische Staatsbeamten über die religiöse Ausstattung von orthodoxen Kirchen bestimmten, sah Wien als unbedeutend und unumgänglich an. Um über ihre eigenen liturgischen Bücher zu entscheiden, galten orthodoxe Geistliche dem offiziellen Wien als zu illoyal und kulturell zu unterentwickelt, weswegen sich das Imperium gezwungen sah, dies fürsorglich zu übernehmen.

Nach eigenen Angaben stattete die Landesregierung zwischen 1878 und 1906 über 800 orthodoxe Kirchen in Bosnien-Herzegowina mit Kirchenbüchern, -geräten und -gewändern auf Staatskosten aus und damit beinahe jede Kirche im Lande.[338] In der Herzegowina wurden bis in die frühen 1900er Jahre mehr als 1.000 Bücher an die rund 140 Kirchen der Eparchie verschickt,[339] hinzu kamen große Mengen unterschiedlicher liturgischer Geräte und Gewänder. Beamte übergaben die staatlichen Spenden den lokalen Gemeinschaften oft feierlich auf den jährlichen Kirchweihfesten.[340]

Da aller weltlicher Besitz der Kirchgemeinden von Laien verwaltet wurde, oblag auch die Verwaltung der liturgischen Bücher, Geräte und Gewänder den unterschiedlich organisierten Laienvertretungen. Auf dem Land konnten ihre Mitglieder selten lesen. Auch ansonsten hielt sich ihr Interesse für die gespendeten Dinge oft in Grenzen. Wiederholt beklagten Priester die liturgischen Gegenstände würden nicht ordentlich verwahrt und kaum gepflegt, gar dem Priester zu Gottesdiensten nicht ausgehändigt oder zu außerkirchlichen Feiern verwendet.[341]

školsku autonomiju. Memorandum bosanskohercegovačkih Srba ruskom caru. In: Glasnik arhiva i društva arhivskih radnika BiH 4–5 (1964–1965), 369–396, hier 384. Auch Kecmanović konnte nicht glauben, was er las, weshalb er das Verb ›vergiften‹, wie oben zitiert, in Klammern setzte und mit einem Fragezeichen versah.

337 Korrespondenz zwischen der LR und dem Konsistorium in Mostar, Juli 1904; ABH, ZVS 108/18/2/1904.

338 Verwaltungsbericht (1906) 135.

339 Die Eparchie Herzegowina bestellte 1899 nach einer konkreten Bedarfsaufstellung für 73 Dorfkirchen eine Folgelieferung über 50 Exemplaren von je sieben liturgischen Werken. 1904 wurden nochmals über 100 Bücher für Dorfkirchen nachbestellt. Konsistorium der Eparchie ZH an LR, 3.6.1899; ABH, ZVS 6/455/3/1901; »Verzeichnis der beanspruchten o.o. [orientalisch-orthodoxen] Kirchenbücher« sowie Metropolit Petar an LR, 10.7.1904; ZVS 108/18/4/1904 und 108/18/47/1904.

340 Vgl. beispielsweise die Berichte des BV Trebinje an KV Mostar über die Übergabe von Paramenten und Gerätschaften an die Kirchen in Necvjeće und Kruševice im September/Oktober 1900. Beim Kirchenfest in Kruševice wurden dabei zahlreiche Reden gehalten, Hochs auf den Kaiser und König ausgebracht und Ringtänze (*kolo*) getanzt während fast die ganze Zeit die Glocken läuteten und Böllerschüsse abgefeuert wurden. In Kruševice erwähnte der Beamte dabei, dass auch viel Volk aus Dalmatien anwesend war. ABH, ZVS 6/419/42/1900.

341 *Pješčić*, Sava (Prota von Trebinje): Sveštenstvo i opštine (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 11/4 (1890), 405–413, hier 407 f. sowie Pfarrverwalter Kočović an Bischof Serafim, o. D. [Okt. 1895]; AHNKŽ, SPPUT 227/1895 k. 1888–1895.

Die staatlich finanzierte liturgische Ausstattung der Kirchen scheiterte damit nicht selten an schwach ausgebildeten kirchgemeindlichen Strukturen, die man eigentlich fördern wollte. Das langwierige und kostspielige Regierungsprogramm zur Ausstattung der orthodoxen Kirchgemeinden in Bosnien übertraf an Qualität und Quantität jenes der 1850er Jahre im Kaiserreich um ein Vielfaches. Die Konfessionalisierung erforderte im multireligiösen Bosnien deutlich mehr Mittel.

Parallel dazu finanzierte die Landesregierung im großen Stil den Bau von Kirchen und Pfarrhäusern: Bis 1906 beteiligte sich Sarajevo oft zu einem erheblichen Teil am Neubau von über 200 Kirchen. Zusätzlich renovierte man 80 im ganzen Land grundlegend. Hinzu kam bis zum Jahr 1906 die Finanzierung von 53 Pfarrhausbauten, womit der Staat direkt in die profane Infrastruktur von rund einem Fünftel aller orthodoxen Kirchgemeinden investierte. Gab es um 1905 landesweit in rund einem Drittel der orthodoxen Kirchgemeinden Pfarrhäuser, war dies in der Herzegowina nur in etwa einem knappen Viertel der Fall.[342] Die Pfarrhäuser waren kleine Häuser mit einer Priesterwohnung und einem Kanzleizimmer. Arme Landgemeinden wussten dennoch in den Folgejahren teils nicht, mit welchen Mitteln sie die Pfarrhäuser unterhalten sollten.[343] Trotz der Schwierigkeiten stärkte Habsburg mit der Ausstattung gerade ländlicher Kirchgemeinden und dem Bau von Kirchen und Pfarrhäusern die Kirchgemeinden als Grundlage der Verwaltung der Konfessionsgemeinschaften. Dabei intendierte die Politik auch die Loyalität von Orthodoxen zu verbessern und gezielt Priester in ihren Führungspositionen zu unterstützen. Trotz der lokal unterschiedlichen Annahmen der Spenden hatte dieses Programm klar standardisierende und homogenisierende Wirkung für die orthodoxe kirchliche Praxis.

Städtische Kirchgemeinden

Serbisch-orthodoxe Städter waren im Schnitt reicher, besser ausgebildet und stärker sozio-ökonomisch differenziert als Orthodoxe auf dem Land. Sie bildeten in den Städten meist eine Minderheit, wobei viele von ihnen zur wohl-

342 Zu Beginn der 1880er Jahre lebte nach Erhebungen der Landesregierung nur ein knappes Zehntel der orthodoxen Priester Bosnien-Herzegowinas in Pfarrhäusern der Kirchgemeinden. Situationsbericht Appel für die LR an GFM, 29.1.1883; ABH, ZMF PrBH 89/1883. Zu den übrigen Daten vgl. Opći statistički pregled zahumsko hercegovačke eparhije svršetkom 1904. godine. In: Istočnik 11–12/19 (1905), 349; Verwaltungsbericht (1906) 135; *Madžar*: Pokret Srba BiH 336.

343 Anfrage des Priesters Popović aus dem PP Trebinje, wer für den Unterhalt und die Reparaturen der neugebauten Pfarrhäuser aufkomme. Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1888–1896.

habenden lokalen Oberschicht gehörten. Die Kirchgemeinden waren deutlich vermögender als jene auf dem Land. Ihr Besitz stammte aus Erbschaften und Spenden – teils zu erheblichen Teilen aus dem Ausland. Obwohl auch die kleineren Städte der Eparchie, wie Nevesinje, Gacko, Ljubinje, Konjic oder Ljubuški, meist nur eine kleine Kirche besaßen, waren ihre orthodoxen Gemeinden schon zu Beginn der habsburgischen Herrschaft deutlich institutionalisiert und vergesellschaftet. Dies bedingte der kollektive Besitz, die stärkere räumliche Verdichtung, die von den Kirchgemeinden betriebenen Schulen, aber auch die lokale Minderheitensituation und die schwächere Rolle der patriarchalen Familie. Die Laienämter waren in städtischen Kirchgemeinden stets besetzt.

Je größer und bedeutender die Städte waren, desto größer war meist der Besitz ihrer Kirchgemeinden. Besonders wohlhabend waren die Gemeinden von Mostar und Čajniče; in geringerem Maße auch Foča und Trebinje. Allgemein stellten die serbisch-orthodoxen Kirchgemeinden in den Städten der Herzegowina neben Vergemeinschaftungen auch zweck- und wertrationale Vergesellschaftungen und damit starke Interessenvertretungen dar.[344] Die Laienvertreter der Kirchgemeinden entstammten vorrangig den wohlhabenderen orthodoxen Schichten, meist waren sie Kaufleute, seltener Handwerker. Seit den 1880er Jahren gehörten zum Kreis der aktiven Laien in den Gemeinden auch Lehrer der kirchgemeindlichen Schulen, welche häufig nach der Okkupation aus der Vojvodina gekommen waren. Über diese personellen Verbindungen gelangte eine Reihe von Konzepten der nationalen Emanzipation innerhalb Habsburgs wie auch der innerkirchlichen Kompetenzverteilung aus der Vojvodina geradewegs in die Vergesellschaftungen von orthodoxen Serben in Bosnien.

Die starke institutionelle Verfasstheit der städtischen Kirchgemeinden stammte aus der osmanischen Zeit, in der kaum überkonfessionelle Interessenorganisationen bestanden hatten. So formten sich die städtischen orthodoxen Kirchgemeindevertretungen im frühen 19. Jahrhundert zu wichtigen religiösen Vergesellschaftungen vor allem der aufstrebenden serbisch-orthodoxen Händlerelite, zu denen später auch andere soziale Milieus hinzukamen. Die habsburgische Verwaltung unterstützte die Integration der ethno-konfessionellen Gemeinschaften im Rahmen von Konfessionsgemeinden zusätzlich dadurch, dass gerade in den ersten Jahrzehnten religiöse Vergesellschaftungen die einzig bedingungslos erlaubten öffentlichen Institutionen darstellten.[345]

344 Auch hier verstanden im Sinne von: *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 29.
345 Vgl. *Madžar*: Pokret Srba BiH 95.

Das Beispiel der Mostarer Gemeinde

Die orthodoxe Kirchgemeinde von Mostar war als vergesellschaftete Institution selbstbewusster Gläubiger mit einer »traditionalen und gesatzten Ordnung«,[346] mit ihren Kirchen, Schulen und Verwaltungsorganen die unangefochtene Vorreiterin der Eparchie – und bis in die 1890er Jahre hinein ganz Bosniens.[347] Die Gemeinde betrieb wohl bereits Ende des 18. Jahrhunderts, mit Sicherheit jedoch seit den 1840er Jahren, eine eigene Schule, die ab 1850 weit über hundert orthodoxe sowie einige katholische Schüler besuchten. 1855/1856 ließ die Gemeinde ein neues Schulgebäude errichten und fünf Jahre später eröffnete sie eine Mädchenschule. In den 1860er Jahren erweiterte die Gemeinde die Knabenschule und führte Ende des Jahrzehnts die Vuksche Orthographie ein.[348] Die Mostarer Schule galt in dieser Zeit als die beste orthodoxe Schule Bosnien-Herzegowinas.[349] Zudem hatten die Mönche Serafim Perović und Nićifor Dučić etwa 1857 im Kloster Duži eine Schule für orthodoxe Geistliche gegründet.[350] Ein Jahr später verlegten sie die Schule offenbar auf Druck von lokalen muslimischen Eliten in das Kloster Žitomislić, rund 20 Kilometer von Mostar entfernt. Die Schule in Žitomislić war damit die erste Bildungseinrichtung für orthodoxe Geistliche im gesamten osmanischen Bosnien-Herzegowina. Sie wurde von wohlhabenden Mostarern, wie etwa dem Kaufmann Vuko Šola und Geldgebern aus Russland unterstützt.[351]

Den lange geplanten Bau einer neuen serbisch-orthodoxen Kathedrale in Mostar begann die Gemeinde 1863, oberhalb der von Orthodoxen bewohnten linksufrigen Stadtteile. Bis dato hatte es dort nur eine kleine, 1833 erneuerte Kirche gegeben.[352] Die entscheidenden finanziellen Mittel für eines der damals größten orthodoxen Kirchengebäudes auf dem Balkan stammten von der aufstrebenden orthodoxen Händlerschicht der Stadt. Auch unterstützte Sul-

346 Aus Webers Definition für Formen von Vergesellschaftungen *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 34. Darüber detailliert: *Lichtblau*: Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung 435.

347 Diese Einschätzung auch bei: *Madžar*: Pokret Srba BiH 96 sowie 132.

348 *Berić*: Srbi u Mostaru 137.

349 *Đ. N. M. [Đorđe Nikolajević Mitropolita]*: Starine. Ljetopis pravoslavne crkve mostarske 1856. godine. In: Istočnik 15/3 (1889), 250–252, hier 252; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 60 f.; *Ders.*: Aus dem Tagebuche 130–132; *Papić*: Istorija srpskih škola u Bosni 13, 25–29.

350 *Giljferding*: Putovanje po Hercegovini 31.

351 Bestätigung der Förderung der Schule des Klosters Žitomislić seitens Vuko Šolas, unterzeichnet von 50 orthodoxen Laien, Geistlichen und Bischof Prokopije, 17.10.1871; AHNKŽ, ZHM o. S. Zur Klosterschule von Žitomislić: *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 63; *Ders.*: Manastir Žitomišljić 24 f.; *Vrankić*: Religion und Politik 83 f. Zur Bedeutung der Familie Šola in Mostar vgl. *Ilić*: Atanasije Šola 17–22; *Berić*: Srbi u Mostaru 94.

352 Zur alten orthodoxen Kirche in Mostar: *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 35, 47–49. Vgl. auch *Giljferding*: Putovanje po Hercegovini 53.

tan Abdülaziz (Regierungszeit 1861–1876) den Bau mit einer beträchtlichen Geldsumme.[353] Wichtige Mittel kamen zudem aus Russland.[354] Spätestens seit dem 17. Jahrhundert waren herzegowinische Mönchsgeistliche wiederholt nach Russland gereist, um Spenden zu sammeln.[355] Nach dem verlorenen Krimkrieg war ab den späten 1850er Jahren das politische Interesse Russlands am Balkan gestiegen, was sich in der Herzegowina in materieller und politischer Unterstützung für die Orthodoxen niederschlug.[356] Russische Adlige, bis hin zur Zarin Marija Aleksandrovna unterstützten in der Herzegowina den Bau, die Unterhaltung und Ausstattung von Kirchen und kirchlichen Schulen. Mit dem Jahre 1878 endete diese Unterstützung für kirchliche Einrichtungen aus Russland weitgehend.[357]

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts war die Mostarer Gemeinde aufgrund ihrer finanziellen Möglichkeiten und ihrer Kontakte ein wichtiger Bezugspunkt für Orthodoxe der gesamten Herzegowina. Diese Rolle verstärkte sich nach 1878 mit dem gestiegenen Selbstverständnis der orthodoxen Eliten der Stadt als auch durch die verbesserten Kommunikationswege. So erhielt die Kirchgemeinde bis

353 Die neue orthodoxe Kirche in Mostar wurde 1873 vollendet und am Tag des hl. Lukas der hl. Trinität geweiht. *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 28; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 67–70.

354 Besonders aktiv war dabei der bereits erwähnte Diplomat und Slawist Aleksandr Gil'ferding (auch Hilferding), der in Folge der Neuausrichtung der russischen Außenpolitik nach dem verlorenen Krimkrieg von 1856 russischer Konsul in Sarajevo und von 1858–1860 in Mostar wurde. Mit Gil'ferdings Nachfolger V. Bezobrazov geriet die Mostarer Kirchgemeinde dagegen in Konflikt. Man sagte ihm die Unterschlagung von russischen Spenden und ein arrogantes Auftreten gegenüber den örtlichen Orthodoxen nach. *Kemura* & *Ćorović*: -Prilozi za historiju, 438–441; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 64 f.; *Radulović*, Jovan: Ruski uticaj u Hercegovini u XIX veku. In: Istoriski zapisi 5–6/2 (1948), 269–289.

355 Vgl. beispielsweise über die Reisetätigkeit der Klostervorsteher von Žitomislić im 17. Jahrhundert, der auf den Athos und nach Russland reiste und von dort Geld- und Sachspenden mitbrachte: *Ćorović*: Manastir Žitomišljić 12 f., 16.

356 Gil'ferding notierte auf seiner Reise durch die Herzegowina dezidiert die Namen und Orte der bestehenden orthodoxen Kirchen für Spenden von liturgischen Geräten, Gewändern oder Büchern aus Russland. *Giljferding*: Putovanje po Hercegovini 34–36.

357 Die russische Kaiserin Marija Aleksandrovna finanzierte persönlich bis 1877/1878 die Mädchenschule in Mostar und unterstützte das Kloster Duži. Zu Beginn der 1880er Jahre bat die Mostarer Kirchgemeinde erfolglos in St. Petersburg um die Fortführung der materiellen Unterstützung. Zudem soll der Bau der orthodoxen Kirche von Ljubuški 1862 zu erheblichen Teilen mit Geld aus Russland bestritten worden sein. Vgl. Historie des Klosters Duži im klösterlichen Schadensbericht des Ersten Weltkrieges; Nastojateljstvo manastira Duži an Religionsministerium (fortan RM) Belgrad, 1./14.9.1925; AJ 69–75–122; Zur Kirche in Ljubuški: RM, Abt. f. Bosnien-Herzegowina an RM Belgrad, Sarajevo 22.12.1924; ebd.; Kirchgemeinde Mostar an das Asiatische Departement in St. Petersburg, Mostar o. D. In: *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 19 f.; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 84; *Madžar*: Pokret Srba BiH 100.

in die 1890er Jahre Bitten um finanzielle Hilfe für Kirchen und Schulen. Aber auch orthodoxe Dorfversammlungen wandten sich mit steuerlichen oder politischen Forderungen an die Mostarer Kirchgemeinde.[358] Die einflussreichen Laien der Mostarer Gemeinde gehörten zu den politisch aktivsten des Landes. Ihr Selbstverständnis bezogen sie aus ihrem materiellen Reichtum, ihren überregionalen Beziehungen, ihren internationalen Erfahrungen und Verbindungen sowie der Aufstandstradition des 19. Jahrhunderts. Daraus formulierten die Laienvertreter der Kirchgemeinde Vertretungsansprüche, die weit über die lokale Glaubensgemeinschaft hinausreichten. So setzten sie sich nach der Okkupation dauerhaft und streitbar mit ihrem Bischof und mit dem Reichszentrum in Wien auseinander.

Bereits im Juli 1880 formulierte der Mostarer Gemeindevorstand eine Protestnote an Kaiser Franz Joseph, den 180 Mostarer Orthodoxe einschließlich des Bischofs unterzeichneten.[359] Sie beklagten darin die vielfache Missachtung ihrer traditionellen Rechte, Bräuche und Einrichtungen durch habsburgische Beamte – Verstöße, die ihrer Darstellung nach zu »türkischen Zeiten« nie vorgekommen seien. Die Versprechungen des Kaisers zur Okkupation von 1878 sahen sie gebrochen. Daher verlangten sie die kyrillische Schrift stärker anzuerkennen, ein »gerechtes Steuersystem« zu erlassen, den obligatorischen Arbeitsrobot[360] zu senken und orthodoxe Serben in ausreichender Zahl in die Landesverwaltung aufzunehmen. Obwohl offenbar kein Bauer den Protest unterschrieb, thematisierte die Mostarer Gemeinde im Schreiben auch die schwierige Lage auf dem Land. Zur Legitimierung und Stärkung ihrer Forderungen - sakralisierte man alle zu verteidigenden Güter und forderte, dass

> unsere Rechte nicht beschnitten, dass *unsere volkstümlichen Heiligtümer [narodne svetinje]: die Kirchen, Schulen, Gemeinden und ihre Einrichtungen* nicht angefasst werden, noch ihre freie Entwicklung seitens der örtlichen Behörden behindert wird.[361]

358 *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 84; *Madžar*: Pokret Srba BiH 100. BA Nevesinje an KB Mostar, 11.5.1881, über eine Versammlung orthodoxer Familienoberhäupter in Korito, die ein Schreiben mit ihren Forderungen und Bitten um Unterstützung an die Kirchgemeinde Mostar verfasst haben sollen. ABH, ZMF PrBH 527/1881.

359 Schreiben der Mostarer Kirchgemeinde an den Kaiser, 3./15.7.1880; ABH, ZVS PrBH 2965/1880, zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 95–99. Vgl. auch *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 67.

360 In Bosnien bestand unter habsburgischer Verwaltung bis 1908 für jeden männlichen Erwachsenen die Pflicht, eine bestimmte Anzahl von Tagen im Jahr kostenlosen Arbeitsdienst – Robot – zu leisten. Vorrangig wurden die Männer im Straßenbau eingesetzt. Ab 1886 konnte man sich von dieser Pflicht durch Zahlung einer Ablösesumme befreien lassen. *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 210.

361 Schreiben der Mostarer Kirchgemeinde an den Kaiser, 3./15.7.1880; ABH, ZVS PrBH 2965/1880, zitiert aus der Einleitung zu: *Radulović*: Bibliografija »Istočnik« 12; meine Hervorhebung.

In Wien begriff man das Schreiben als offenen Widerstand gegen die habsburgische Verwaltung, reagierte jedoch mit weitgehender Nichtbeachtung.[362] Nach Bekanntwerden des Vertrages zwischen Wien und dem Konstantinopler Patriarchat vom März 1880 protestierte die Gemeinde von Mostar ab dem Herbst erneut, diesmal neben Wien auch gegenüber der Regierung in London und dem Patriarchen in Konstantinopel. Sie prangerte den Bruch des Berliner Vertrages und der Versprechungen gegenüber der Bevölkerung, also internationalen und traditionellen Rechts, an.[363]

Zentralen Konfliktstoff lieferte bereits in der Frühphase der habsburgischen Verwaltung, dass Wien aus seinem modernen imperialen Selbstverständnis das Aufsichtsrecht über alle religiösen Institutionen reklamierte. Im Falle der serbisch-orthodoxen Gemeinschaften verlangte Habsburg, dass Sitzungen der Kirchgemeinden angemeldet, Gründungen von Schulen, deren Lehrpläne und die Einstellung von Lehrern beantragt werden müssten. Dahinter stand neben einer zentral geleiteten, imperialen Politik die begründete Befürchtung, serbisch-orthodoxe Priester und Laien betrieben innerhalb der kirchlichen Institutionen sogenannte panslawistische und serbisch-nationale Agitation, die sich gegen die habsburgische Verwaltung richte. Bereits 1880 griff die Regierung vereinzelt in die Aktivitäten städtischer Kirchgemeinden, ihrer Schulen und Lehrer ein, betonte jedoch stets, sich nicht »in die innere Verwaltung der griechisch-orientalischen Kirche zu mengen«.[364] Habsburgische Beamte argumentierten zumeist damit, es handle sich um ungesetzliche Aktivitäten von städtischen Kirchgemeinden, worauf diese begannen sich normative Regelsysteme zu geben.

So erließ die Gemeindeversammlung am 31. Dezember 1880 ein »Statut der serbisch-orthodoxen Gemeinde von Mostar sowie eine Schulordnung«, worin man in 73 Artikeln »Regelungen niederschrieb, die in Wahrheit seit langem am Leben waren«[365] – so hieß es in der Präambel. Obwohl Mostarer Pfarrer und Laien bereits 1835 eine Gemeindeverfassung ausgehandelt und Laien in Sarajevo 1868 ähnliche Rechte festgeschrieben hatten,[366] war das Statut der Gemeinde von Mostar aus dem Jahre 1880 ein qualitativ neues Regelwerk. Unter

362 *Branković*: Mostar 110.

363 Orthodoxe Kirchgemeinde von Mostar an seine K. u k. Hoheit, 23.9./4.10.1880; abgedruckt in: *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 16. Vgl. *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 68. Brief der Mostarer und Sarajevoer serbisch-orthodoxen Kirchengemeinden an Premierminister William Ewart Gladstone, 18.6.1880; zitiert nach: Ebd. 70.

364 So formuliert in: Circularerlass der LR v. 31.8.1879.

365 Pravilnik srpsko-pravoslavnog opštestva Mostarskog i školska uredba; ABH, ZVS PrBH 527/1884, zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 119 f. Vgl. dazu auch *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 84 f.

366 Mali ustav pod zakletvom da ga imaju svi ispunjavati (1835). In: *Pamučina*: Početak dolaska 257. Darüber auch in: *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 49–51; *Radulović*: Režim fanariota 49 f. sowie zur Gemeinde von Sarajevo: *Radosavljević*: Građa za istoriju.

der neuen imperialen Herrschaft formulierten kirchliche Laien darin ihre liberalen Überzeugungen, für die sie mit traditionellen Gewohnheitsrechten argumentierten. Dies spiegelte einerseits ihr kollektives Selbstverständnis wider, nutzte aber geschickt den von Habsburg reklamierten Anspruch, die gewohnheitlichen und religiösen Rechte im Lande zu achten. Laien standardisierten so eigenständig die Verfassung ihrer lokalen religiösen Organisation und steckten die Aufgabenfelder und Partizipationsrechte der laienverwalteten Kirchgemeinde gegen den Bischof und die Regierung ab. Mit umfassendem Anspruch bezeichnete sich die Kirchgemeinde in diesem Statut selbst als »serbisch-orthodoxe Kirchen- und Schulgemeinde«, was daraufhin für viele Kirchgemeinden Standard wurde. Damit übernahm sie eine Formulierung aus der kirchlichen Praxis des Patriarchats von Sremski Karlovci, in der 1875 eine Kirchenautonomie staatlich sanktioniert worden war.[367]

Nach dem Statut der Kirchgemeinde war das wichtigste Organ die Volksversammlung (*narodna skupština*). Bereits der dafür festgelegte Termin war ein national aufklärerisches Symbol – die Versammlung sollte jährlich am 14./26. Januar, dem Savatag, stattfinden.[368] An der Kirchenversammlung sollten alle in Mostar mindestens fünf Jahre ansässigen, erwachsenen und lese- wie schreibkundigen orthodoxen Männer wahlberechtigt teilnehmen können. Zudem waren »gesunder Verstand« und ein gewisser Immobilienbesitz Voraussetzung. Damit wurde eine durch Besitz und Bildung bestimmte patriarchale Entscheidungsgewalt über die Glaubensgemeinschaft festgelegt,[369] womit sich das soziale Milieu orthodoxer, alteingesessener Händler weitgehend selbst als Gemeindevertretung kodifizierte. Die so definierte Volksversammlung sollte einen Vorstand von zehn Mitgliedern wählen, der über den kirchlichen Besitz und die kirchlichen Schulen einschließlich der Lehrer und des Lehrplanes entschied. Diese Kompetenzbereiche reklamierten die Laien autonom und frei zu bestimmen. Die Kirchgemeinde definierte sich in ihrer Satzung zudem als Vertreterin der gesamten Glaubensgemeinschaft der Eparchie. Neben einem Passus, der der

367 Vgl. die Deskription der zwischen 1875 und 1912 bestehenden kirchlichen Institutionen im Patriarchat von Sremski Karlovci: *Bremer*: Ekklesiale Struktur 66–74.

368 Die Übereinkunft zwischen Laien, Priester und dem Mostarer Bischof von 1835 definierte den Tag des Evangelisten Markus (25.4.) zum Datum der jährlichen Gemeindeversammlung. *Pamučina*: Početak dolaska 257; *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 51.

369 Lediglich Vladimir Ćorović erwähnt die Alphabetisierung als Voraussetzung für aktives und passives Wahlrecht innerhalb der Kirchenversammlung. Bei Božo *Madžar* fehlt diese Angabe. Es scheint unwahrscheinlich, dass Ćorović diesen Punkt unbegründet hinzufügte, zumindest wahrscheinlicher ist, dass *Madžar* diesen Punkt als unwichtig und/oder selbstverständlich ansah. Zudem forderte auch das 1875 sanktionierte kirchliche passive und aktive Wahlrecht im Patriarchat von Sremski Karlovci die Lese- und Schreibfähigkeit der erwachsenen Männer. *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 84; *Madžar*: Pokret Srba BiH 119 f. Zum Patriarchat von Sremski Karlovci: *Bremer*: Ekklesiale Struktur 66, 72.

Kirchgemeinde das Recht zusprach, alle anderen Kirchgemeinden der Eparchie gegenüber dem Bischof und der Landesregierung zu vertreten, forderte man sogar alle paritätisch zu vergebenden Ämter in der Regionalverwaltung zu bestimmen – diejenigen in den Beratungsgremien und Gerichten der einzelnen Orte und des Kreises. Damit sah sich die Kirchgemeinde Mostar dezidiert als die Vertretung aller »allgemeinen nationalen Interessen« gegenüber der Landesregierung.[370] Somit stellte das Statut eine liberale Weiterentwicklung des sogenannten *millet*-Systems dar.[371] Von staatlicher Aufsicht der Arbeit der Kirchgemeinde fand sich im Statut kein Wort, was einerseits in dem traditionellen Verständnis der Autonomie lokaler Kirchenstrukturen begründet war und andererseits eine bewusste politische Forderung an den österreichisch-ungarischen Staat war. Offenbar weil die Laienvertreter der Gemeinde dies als ein selbstverständliches und unbestrittenes Recht erachteten, enthielt das Statut keine Festlegung zur Priesterwahl innerhalb einer Gemeinde: Unstrittiges war der Normierung nicht wert.

Das Finanzministerium in Wien und die Landesbehörden in Bosnien nahmen das Statut missbilligend, aber weitgehend kommentarlos zur Kenntnis. Am Statut war für Habsburg eine ganze Reihe inakzeptabel: der proklamierte Umfang der sozialen Kompetenzbereiche einer Kirchgemeinde, der Vertretungsanspruch über die gesamte Eparchie als auch die Autonomie kirchgemeindlicher Entscheidungen gegenüber der staatlichen Verwaltung. Zudem widersprach die Autonomie in Schulfragen direkt der Regierungsverordnung vom September 1880, wonach Lehrpläne, Lehrbücher und Lehrer allgemein der Genehmigung durch die Regierung bedurften.[372] Wien und Sarajevo hielten es jedoch strategisch für die beste Entscheidung, auf das Statut vorerst nicht zu reagieren. Erst als sich Ende des Jahres 1881 die Spannungen im Zuge der Einführung der Wehrpflicht zuspitzten und im Januar 1882 offene Aufstände ausbrachen, antworte die Landesregierung restriktiv.

Den Anlass hierfür bildete erneut ein Protestschreiben der Mostarer Kirchgemeinde an die Landesregierung.[373] Die Gemeinde erklärte darin am 22. November/4. Dezember 1881, sie sehe es als ihre Pflicht, die Regierung darauf aufmerksam zu machen, dass das Wehrgesetz sowohl internationales als auch Gewohnheitsrecht verletze. Man protestierte daher in aller Form. Offen bezweifelte die Gemeinde, dass das Wehrgesetz in der Lage sei, die bestehenden Probleme im Lande zu überwinden. Die laiendominierte Konfessionsgemeinde

370 Pravilnik srpsko-pravoslavnog opštestva Mostarskog i školska uredba. Zitiert nach: *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 85.

371 Vgl. *Adanır*: Religious communities and ethnic groups 60 f. bzw. Kapitel 1.1 Orthodoxe Kirche und orthodoxer Glauben.

372 Verordnung der LR in BuH v. 25.9.1880 In: SGVBH 1881, 19–21.

373 Kirchgemeinde Mostar, Vorsitzender Dimitrije Bilić mit weiteren 64 Unterschriften, an LR, 22.11.1881. Annähernd wortgleich in: *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 87–89; *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 43–45.

Mostar teilte dabei provokant mit, aufgrund jahrhundertealter Tradition der Regierung keine Soldaten stellen zu können. Sarajevo ließ Kreisvorsteher - Vuković das Schreiben zurückgeben und der Gemeinde mündlich übermitteln, dass sie damit endgültig ihre Kompetenzen überschritten habe.[374] Vaso Krulj und Ignjat Gatalo, Mitglieder des Gemeindevorstandes, schickten das Schreiben daraufhin an die liberale Wiener Zeitung *Neue Freie Presse*, die es in Übersetzung veröffentlichte.[375]

Die Regierung entsandte bereits seit 1880 Regierungskommissare zu den Versammlungen der städtischen orthodoxen Kirchgemeinden. Dagegen protestierten Laienvertreter in Mostar und hielten außerordentliche Sitzungen ohne vorherige Anmeldung ab.[376] Auch bei diesem Protest handelte es sich sowohl um den Ausdruck eines kollektiven Selbstverständnisses gegenüber der ›fremden‹ Regierung als auch um eine Übernahme von Ideen und Erfahrungen aus dem Königreich Ungarn. Hatten rumänische Orthodoxe Ende der 1860er Jahre erfolgreich erstritten, dass keine Regierungskommissare den Sitzungen kirchlicher Organe beiwohnten, war dieses Recht den serbisch-orthodoxen verweigert worden.[377] Als Reaktion auf diese Praktiken und das Protestschreiben der Mostarer Gemeinde verfügte die Regierung daraufhin im Dezember 1881, die Sitzungen der Mostarer Gemeinde wie auch aller anderen orthodoxen Gemeinden im Lande seien von nun an im Voraus meldepflichtig. Im Falle der Übertretung des »Wirkungsbereiches« der Gemeinden drohte die Regierung erstmals offen mit der Auflösung von Gemeindeverwaltungen.[378]

Als in der östlichen Herzegowina ab dem 10. Januar 1882 reihenweise Militärposten von serbisch-orthodoxen und muslimischen Aufständischen überfallen wurden, vermuteten österreichische Beamte die serbisch-orthodoxe Kirchgemeinde von Mostar als Drahtzieherin. Diese Annahme stützte, dass einige exponierte Mostarer Gemeindemitglieder, wie Ignjat Gatalo, Đorđe Radulović und Jovo Mrav, kurz vor Ausbruch des Aufstandes nach Montenegro geflohen waren. Während das habsburgische Militär um Nevesinje, Bileća und - Gacko Ende Januar zunehmend die Oberhand gegen die Aufstandsgruppen zurückgewann, ließ Kreisvorsteher Vuković in Mostar Đorđe Bekić, den aus der Vojvodina stammenden 23-jährigen Sekretär der Kirchgemeinde und Lehrer

374 Ebd. 48 f.

375 Ein Protest gegen das bosnische Wehrgesetz. In: Neue Freie Presse 6223 (23.12.1881), 2 f. Vgl. dazu auch die Angaben in *Bekić:* Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 50.

376 *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 86.

377 Zu den Auseinandersetzungen um die Kirchenstatute der rumänisch-orthodoxen Kirche in Siebenbürgen als auch der serbisch-orthodoxen in der Vojvodina in den 1860er Jahren vgl. *Bremer*: Ekklesiale Struktur 24–45; *Haselsteiner*, Horst: Die Serben und der Ausgleich. Zur politischen und staatsrechtlichen Stellung der Serben Südungarns in den Jahren 1860–1867. Köln 1976.

378 Chef der LR, Dahlen, an GFM, 19.1.1882; ABH, ZMF PrBH 137/1882.

an ihrer Schule festnehmen und seine Wohnung durchsuchen.[379] Die Verwaltung hatte ihn als Autoren des Protestschreibens gegen das Wehrgesetz ausgemacht. Am 2./3. Februar 1882 löste die Kreisverwaltung den Vorstand der orthodoxen Kirchen- und Schulgemeinde in Mostar auf und ließ mehrere seiner Mitglieder verhaften. Das Gebäude der Gemeinde wurde durchsucht und ihre Verwaltung dem Bezirksvorsteher der Stadt Mostar, Rukavina, unterstellt.[380] Nach wochenlanger Untersuchungshaft verurteilte das Kreisgericht in Mostar acht Mitglieder der Kirchgemeinde im März 1882 zu mehrmonatigen Haftstrafen. Das angerufene Hohe Landesgericht in Sarajevo verschärfte die Urteile im Mai in zwei Fällen, so dass die Angeklagten zu sechs bis achtzehn Monaten Gefängnis verurteilt wurden. Das Mostarer Gericht warf den Angeklagten Störung der öffentlichen Ordnung, feindliche Haltung und Hochverrat gegenüber Österreich-Ungarn in unterschiedlicher Schwere vor. Unter den Verurteilten befanden sich neben Đorđe Bekić die Gemeindemitglieder Vaso Krulj, -Nikola Zec, Marko Kosjerina, Simo Kovačević, Vojislav Šola, Dimitrije Bilić und Mijat Radović.[381] Bis auf letzteren waren alle Mitglieder des Vorstandes der Gemeinde. Von Mijat Radović, der aus Nevesinje stammte, waren sein Bruder -Petar und sein Neffe Đoko Anführer der teils noch andauernden Aufstände in der Ostherzegowina. Zudem sagte man Mijat Radović enge Kontakte zu muslimischen Eliten nach, was während der Aufstände als Verschwörung gedeutet wurde.[382] Die Mitglieder gehörten alle wohlhabenden Familien in Mostar an und waren, bis auf den jungen Bekić, Mostarer Händler und Grundbesitzer.[383] Damit verurteilten habsburgische Gerichte in Bosnien erstmals Laienvertreter einer serbisch-orthodoxen Kirchgemeinde für ihr Auftreten gegenüber der Okkupationsmacht. Die Verwaltung der Kirchengemeinde blieb danach über Jahre in den Händen der Lokalverwaltung in Mostar, die sich vergebens bemühte, gegenüber Habsburg loyale Orthodoxe in der Stadt mit der Verwaltung der Kirchgemeinde zu betrauen.

Zwei Jahre nach der Auflösung und den Aufständen in der Herzegowina sah die Kreisleitung in Mostar ihre restriktive Politik Früchte tragen. Die generelle Lage hatte sich deutlich beruhigt. So befürwortete der Kreisleiter, die Kirchgemeinde erneut als konfessionelles Verwaltungsorgan zu konstituieren. Die Regierung reformierte dafür im Oktober 1884 das Statut der Gemeinde von 1880, stärkte die Kontrollmechanismen der Regierung und begrenzte die Zu-

379 Vgl. die autobiographische Beschreibung seiner Festnahme und der Zeit danach: *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 52–60.

380 Telegramm des Chefs der LR an GFM, 3.2.1882; ABH, ZMF PrBH 200/1882; vgl. auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 121 sowie *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 74.

381 *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 90 f. sowie *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 64–84.

382 *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 224 f.

383 *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 122–124.

ständigkeit allein auf die Belange der Mostarer Kirchen- und Schulgemeinde.[384] Der Einfluss der Mostarer Orthodoxen auf die restlichen Kirchgemeinden der Eparchie sollte auf ein Minimum reduziert und eine regionale Vereinigung der Laien verhindert werden.[385] Daraufhin hielt die Gemeinde am Savatag des Jahres 1885, dem 14./26. Januar, erstmals nach vier Jahren wieder eine Gemeindeversammlung ab, an der rund dreihundert Männer teilnahmen. Der Machtkampf zwischen der Gemeinde und der Regierung setzte sich jedoch fort. Bereits bei der Verlesung des neuen »Statuts der orientalisch-orthodoxen Kirchgemeinde« kam es zu erbosten Zwischenrufen: »Wir sind Serben, wir sind eine serbisch-orthodoxe Gemeinde, das ist unser Recht seit 500 Jahren.«[386] Obwohl Gemeindevertreter unter Vorbehalten bereit waren, der Regierung eine begrenzte Aufsicht über ihre Arbeit zu gewähren, lehnte es die Versammlung geschlossen ab, sich *orientalisch-orthodox* zu nennen. Staatliche Kontrolle akzeptierte man zähneknirschend, die Verunglimpfung des heiligen Namens nicht. Die Gemeindemitglieder beteuerten jedoch ihre Loyalität gegenüber Habsburg und schlossen die Veranstaltung mit einem Hoch auf den Kaiser. Einen neuen Vorstand wählte man demonstrativ nicht. So stritt sich die Gemeinde bis 1888 mit der Regierung über ihren Namen und die staatliche Kontrolle ihrer Arbeit. Hatte sich die Regierung bis 1882 kaum am Namen, sondern vor allem am Inhalt des Statuts gestört, verlangte sie seit Benjamin Kállays Amtsantritt als - Finanzminister in Wien vorrangig die Namensänderung der öffentlichen Institution der Glaubensgemeinschaft. Die Gemeindevertreter bestanden auf dem Namen *serbisch-orthodox*. Ab dem Jahre 1887 lenkte Kállay in dieser Frage ein und gestand orthodoxen Gemeinden und ihren Schulen diese Bezeichnung zu. Die Mostarer Gemeinde akzeptierte hierfür die schon 1884 geforderten Änderungen am Statut und konstituierte sich im Februar 1888 erstmals wieder seit sechs Jahren als öffentlich anerkannte Institution.[387] Danach wählten 130 Gemeindemitglieder einen Kirchenvorstand bestehend aus zwölf Mitgliedern, den die habsburgische Verwaltung anerkannte.

Wie für die landesweite und regionale Religionsverwaltung bedeuteten die 1880er Jahre auch für die lokalen religiösen Organisationen, die Kirchgemeinden, eine erste Phase, in der lokale und staatliche Eliten sowohl die strukturellen Grundlagen religiöser Organisation als auch die Beziehungen der Glaubensgemeinschaft zum neuen Staat aushandelten – im Falle der Orthodoxen eine

384 Statut der Kirchgemeinde Mostar und deren Schulordnung; ABH, ZVS 18/49/1884.

385 »In keiner Weise darf hiebei die organische Zusammengehörigkeit dieser Gemeinden [der Eparchie] zu einander und deren Unterstellung unter die Mostarer Gemeinde als leitender und tonangebender Körperschaft geduldet werden«. LR an KV Mostar, 27.6.1884; ABH, ZVS PrBH 527/1884, zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 122.

386 Bericht des KV Mostar über die Kirchenversammlung in Mostar am 26.1.1885; ABH, ZVS PrBH 82/1884, zitiert nach: Ebd. 126.

387 Ebd. 122–127, 131.

Art Kirchenverfassung und eine Art Staatskirchenrecht. Sowohl die Regierung als auch die Vertreter der Glaubensgemeinschaft begriffen die in dieser Zeit gefundenen Normen nur als Interimslösung. Nach wenigen Jahren standen die Regelungen wieder grundsätzlich zur Debatte. Dennoch fanden die Diskussionen Ende der 1880er Jahre einen ersten Abschluss. Den grundlegenden Frustrationen auf beiden Seiten folgte danach die Fokussierung auf kleine konkrete Schritte. Diskussionen und Auseinandersetzungen spielten sich ab Ende der 1880er bis Mitte der 1890er Jahre zunehmend auf dem Feld der Besetzung konkreter Kirchenämter und der Kompetenzen der konfessionellen Verwaltung ab. So stritt man sich nun um Pfarrer- und Lehrerstellen, um Lehrpläne und Schulbücher der kirchgemeindlichen Schulen.

Bischof Leontije hatte 1888 in Mostar neben der Metropolitenwürde jene des Protas und damit eine von drei Pfarrerstellen der Gemeinde bekleidet. Als er nach wenigen Monaten im Amt im Oktober starb wurde eine Pfarrerstelle frei. Die Kirchgemeinde schrieb die Stelle aus und wählte aus vier Kandidaten den Dubrovniker Priester Jovan Bućin.[388] Weder der neu geweihte Metropolit Serafim noch die Regierung waren jedoch bereit, die Ernennung des Priesters zu akzeptieren. Gefragt nach seiner Einschätzung zu Bućin teilte der Bezirkshauptmann von Dubrovnik der Regierung mit, er sei ein »eifriger Gönner der großslawischen Idee, ein fanatischer Verehrer Montenegros und ein fester Orthodoxer«.[389] Damit war für die Landesverwaltung die »politische Vertrauenswürdigkeit«[390] nicht gegeben, die für Kandidaten öffentlicher Ämter, auch eines Priesters, stets das entscheidende Argument darstellte. Die Ablehnung Bućins begründete die Regierung jedoch mit drei legalistischen Argumenten: *Erstens* sei es nach einem Gutachten Professor Zhishmans kanonisch unzulässig, dass Laien am Sitz des Metropoliten den Priester bestimmten. Auch sah *zweitens* das gerade angenommene Mostarer Gemeindestatut von 1888 keine Laienwahl von Pfarrern vor. Und *drittens* verlangte die Landesregierung bereits seit 1885 die Zustimmung von Verwaltungsseite, falls Geistliche von außerhalb Bosniens ein Seelsorge- oder Lehramt im Lande übernahmen.[391] All diese Beschränkungen trafen hier zu, wobei es beiden Seiten erneut darum ging, ein Exempel zu statuieren: Der Mostarer Kirchenvorstand beschloss, Risto Ivanišević[392] und Vojislav

388 Zur Wahl des Priesters Jovan Bućin (teils auch Budžin): Ziviladlatus Kutschera an GFM, 10.7.1889; ABH, ZMF PrBH 523/1889 sowie *Madžar*: Pokret Srba BiH 134 f.

389 Meldung des Bezirkshauptmannes von Dubrovnik/Ragusa, Ragazzini, an Kutschera, 22.7.1889; ABH, ZMF PrBH 523/1889.

390 In dieser Formulierung aus: Ziviladlatus Kutschera über Geistliche in der Herzegowina an GFM, 1.7.1897; ABH, ZMF PrBH 300–301/1891.

391 GFM Kállay an den Kaiser und König, 5.3.1890; ABH, ZMF PrBH 134/1890; Verordnung des GFM v. 23.4.1885 an die LR in Sarajevo. In: SGVBH 1885, 118–120.

392 Risto Ivanišević (1842–1913) war einer der wohlhabendsten und gebildetsten orthodoxen Serben Mostars seiner Zeit. Er stammte aus einer Händlerfamilie, war Lehrer an der Schule der Kirchgemeinde, Mitbegründer des Kirchgesangsvereins Gusle und anderer serbi-

Šola, zwei der einflussreichsten und aktivsten Gemeindemitglieder, nach Wien und Budapest zu schicken, um gegen den Bruch traditioneller Rechte zu protestieren. Finanzminister Kállay als auch der instruierte Kaiser wiesen im März 1890 die Forderungen mit Verweis auf das Statut und die Regierungsverordnung ab. Priester Bućin blieb in Dubrovnik und das Priesteramt in Mostar bis 1891 vakant. Auch die Planungen Bischof Serafims und der Landesregierung, den beliebten Igumen von Zavala, Hristifor Mihajlović, zu ernennen verliefen im Sande.[393]

Kirchgemeindliche Schulen

Bildung war spätestens seit dem 19. Jahrhundert ein sensibles Thema, besonders in religiös vielfältigen Gesellschaften. Jede Glaubensgemeinschaft intensivierte in dieser Zeit mit Blick auf die anderen ihre Anstrengungen im Bildungsbereich. Zudem war für einen Großteil der Bevölkerung zumindest die Grundbildung ihrer Kinder nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft vorstellbar. Der Anspruch des modernen Staates, eigene überkonfessionelle Bildungseinrichtung zu betreiben, forderte die Glaubensgemeinschaften auch in ihrem Deutungsanspruch heraus. Aus der Perspektive orthodoxer Gemeinschaften war die Schulfrage innerhalb des neuen, als kulturell und religiös fremd wahrgenommenen Staates eine besonders heikle Frage, da man hinter der habsburgischen Schulpolitik stets den Versuch vermutete, die Gläubigen von der Orthodoxie zu entfremden und letztlich katholische Propaganda zu betreiben.

Orthodoxe kirchgemeindliche Schulen waren ein Ausdruck konfessioneller Vergesellschaftung und stärkten diese zusätzlich. Gemeinden, die eigene Schulen betrieben, machten dies auch in ihrer Selbstbezeichnung als *Kirchen- und Schulgemeinde* (*crkveno-školska opština*) deutlich. Sie wählten in jedem Falle einen Vorstand und einen Schulverwalter. Diese setzten sich jeweils selbstbewusst mit der Geistlichkeit und dem Staat auseinander. Im Jahre 1878 betrieben die Kirchgemeinden von Mostar, Foča, Trebinje, Stolac und Konjic teilweise seit Jahrzehnten eigene Grundschulen, die meist ausschließlich Jungen besuchten. Die Geschlechtertrennung war dabei keine grundsätzliche Bedingung der Gemeindeschulen, sondern eher Ausdruck traditioneller Vorstellungen, wonach man Frauen und Mädchen in viel geringerem Maße Bildung zugestand. In Mostar und Trebinje bestanden jedoch spezielle Mädchenschulen, die wohl-

scher Vereine. Er baute eine bedeutende Privatbibliothek auf und war zeitweise Vizevorsitzender und Archivar der Serbisch-orthodoxen Kirchgemeinde der Stadt. *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 82; *Serdarević*, Jagoda: Risto Ilije Ivanišević (1842.–1913.). Stare srpske porodice u Mostaru. In: Most 130 [nova serija 41]/26 (2000); *Berić*: Srbi u Mostaru 91.

393 Ziviladlatus Kutschera an GFM, 1.7.1891; ABH, ZMF PrBH 300–301/1891.

habende städtische Händler für ihre Töchter eingerichtet hatten.[394] Zu Beginn der 1880er Jahre gründeten einige kleinstädtische Kirchgemeinden serbisch-orthodoxe Grundschulen oder reaktivierten jene, die vor den Aufständen ab 1875 bereits einige Jahre bestanden hatten. Bis 1885 kam eine orthodoxe Schule in Nevesinje hinzu, kurzzeitig eine in Gacko und bis 1895 weitere in Ljubinje und Ljubuški.[395] Außerdem nahm ab 1890 die Zahl kleiner serbisch-orthodoxer Schulen in den Dörfern zu.[396] Auch die vier Klöster der Eparchie Duži, Dobrićevo, Žitomislić und Zavala betrieben Schulen, welche stärker, aber nicht ausschließlich auf die Ausbildung von Geistlichen ausgerichtet waren. Die allermeisten Schulen in kirchlicher Trägerschaft waren sehr klein und boten vier, manchmal auch nur drei Jahre Schulunterricht. Fast immer unterrichtete ein Lehrer bis zu 40 Schüler, wobei die Zahl der Jungen jene der Mädchen in den Schulen um mehr als das Dreifache überstieg.[397] Die habsburgische Verwaltung klagte wiederholt über den unregelmäßigen Schulbesuch von Schülern und die laxe Arbeitsmoral der Lehrer. Selbst in Mostar kritisierte die Bezirksleitung die Schulverwaltung 1887 für ihre häufigen Schulschließungen.[398]

394 *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 24–28. Inspizierungsreise des Beamten von Treščec durch die Herzegowina an die KB Mostar, Ljubinje 31.5.1881; Weiterleitung des Berichts und weitere Ausführungen: LR, Dahlen, an GFM, 24.6.1881; ABH, ZMF PrBH 614/1881. Ausführlich für einzelne Städte: *Bilinac*: Srpska pravoslavna crkva 52–59. Zur Situation kirchlicher Schulen in der Herzegowina um 1850: *Pamučina*: Eparhija Hercegovačka 201 f.

395 Die Schule von Nevesinje hatte bereits vor 1878 bestanden und war abgebrannt. Als sie die Gemeinde 1880 wiedereröffnete, ließ sie die Regierung wegen fehlender Genehmigung wieder schließen. Dennoch gelang es sie bis 1885 wiederzueröffnen. *Papić*: Istorija srpskih škola u Bosni 129 f.; *Kapidžić*: Hercegovački ustanak 66. Zur Schule von Gacko: *Ćorović*: + Luka Grđić-Bjelokosić 183 f. sowie *Okey*: Taming Balkan nationalism 76 f.

396 Nach unterschiedlichen Angaben gab es in der Eparchie Herzegowina nach 1890 in Kruševice, Grab, Klepci, Donji Poplat und Opličići orthodoxe Dorfschulen. Bis 1895 kamen Schulen in Kozice, Pocrnje, Školjevi und in Sutorina (ab 1894) hinzu. *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 36–38; *Slijepčević*: Samobor 213 f.; *Papić*: Istorija srpskih škola u Bosni 134; *Ders.*: Školstvo u Bosni i Hercegovini. 1918–1941. Sarajevo 1984; *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 9.

397 1890 gab es in der Eparchie Herzegowina (einschl. der Bezirke Plevlje und Prijepolje im Sandžak) 18 serbisch-orthodoxe Gemeindeschulen mit 23 Lehrern und 3 Lehrerinnen, 894 Schülern und 274 Schülerinnen. Damit unterrichtete jede Schule im Schnitt 68 Schüler/-innen, jeder Lehrer im Schnitt 44 Schüler/-innen. *Pop Lazar*: Rezension: Šematizam Srpsko-pravoslavne mitropolije i arhidijeceze hercegovačko-zahumske, za god. 1890. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 304–307, hier 305; siehe auch *D. B.*: Srpske osnovne škole u Bosni i Hercegovini. In: Bosanska vila 11–12/5 (1890), 186–188.

398 BV Mostar an orthodoxe Schulverwaltung Mostar, 1887; AHNKŽ, SPŠM 119/1887. Nach einer staatlichen Erhebung der Regelmäßigkeit des Schulbesuches von in Schulen eingeschriebenen Kindern standen serbisch-orthodoxe (80 %) nach muslimischen Kindern (76 %) an zweitletzter Stelle im Lande. An erster Stelle standen jüdische Kinder (88 %), an zweiter katholische (82 %). *Schmid*: Bosnien und die Herzegowina 723.

1891 unterrichten nur in Mostar, Trebinje und Stolac mehr als zwei Lehrer in einer Schule mehr als 40 Schüler. Bis 1910 änderte sich an der Größe der Schulen kaum etwas, ihre Zahl verdoppelte sich jedoch auf über 25.[399] Schulen bildeten für die Kirchgemeinden wichtige kulturelle Zentren und Orte lokaler Vergemeinschaftung – als konkrete Veranstaltungsorte und in Form von mobilisierbaren Schüler- und Lehrerkollektiven. In staatlichen Schulen von Orten, in denen es auch orthodoxe Schulen gab, waren orthodoxe Kinder oft unterrepräsentiert. Die Lokalverwaltung bemühte sich dann jeweils wenigstens eine Mindestanzahl von orthodoxen Schülern zuzuweisen, um die Bevölkerungsverhältnisse in ungefähr widerzuspiegeln.[400]

Anfang der 1890 Jahre kulminierten die Konflikte zwischen der Regierung und städtischen Kirchengemeinden im Bereich der Bildung, bei denen es vor allem galt, öffentliche Sphären zu besetzen und zu behaupten. Religiöse Inhalte spielten eine Nebenrolle, obwohl von orthodoxer Seite stets der Name der Sprache und des Volkes, das kyrillische Alphabet und sakrale Gewohnheitsrechte als Heiligtümer thematisiert wurden. Serbisch-Orthodoxe und die habsburgische Verwaltung befanden sich in dieser Zeit in einem Wettlauf, möglichst viele Schulen zu errichten und zu betreiben. War die Regierung dazu oft aus strukturellen Gründen, wie dem Mangel an Lehrern, nicht in der Lage, fehlte es Kirchgemeinden häufig an finanziellen Mitteln und nicht selten an der Genehmigung der Regierung. Sarajevo war äußerst kritisch, wenn Gemeinden Schulgründungen beantragten oder um staatliche Unterstützung für ihre Schulen baten. Die Regierung vermutete stets (nicht nur grundlos), in serbisch-orthodoxen Schulen werde auf Staatskosten gegenüber Habsburg feindlicher, serbisch-nationaler Unterricht erteilt. Die Landesregierung versuchte daher die Schulen nicht

399 *Papić*: Istorija srpskih škola u Bosni 133 f.; *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 36–46. Die geringe Größe der zahlreichen serbisch-orthodoxen Schulen und die deutlich stärkere Abneigung von Orthodoxen ihre Kinder in staatliche Schulen zu schicken spiegelt sich auch in dem Fakt, dass es 1904/1904 zwar mehr als doppelt soviele orthodoxe wie - katholische Schulen im Lande gab, die katholischen und serbisch-orthodoxen Schülerzahlen jedoch beinahe gleich waren. Katholiken schickten ihre Kinder sehr häufig auf kommunale Schulen. *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 720, 723.

400 1890 besuchten in der Herzegowina 815 orthodoxe Schüler/-innen 13 serbisch-orthodoxe Schulen. Auf der anderen Seite gingen 596 orthodoxe Kinder in 23 staatliche (kommunale) Volksschulen. *D. B.*: Srpske osnovne škole u Bosni i Hercegovini. In: Bosanska vila 11–12/5 (1890), 186–188, hier 188.

Ein Beispiel für die Bemühungen der Lokalverwaltung um orthodoxe Schüler ist im Jahre 1882 die Bitte des Bezirksamts von Trebinje an Orthodoxe, dafür zu werben, dass sich »im allgemeinen Interesse der Orthodoxen« mehr orthodoxe Kinder in die kommunale Volksschule einschreiben, da ihre Zahl sonst unterproportional zur Bevölkerungsverteilung im Bezirk stünde. BA Trebinje an den (serbisch-orthodoxen) Vizebürgermeister Šćepo Cerović [teils auch Stefan Čerović], 30.8.1882; AHNKŽ, Opštinska uprava Trebinje (fortan OUT) 323/1882.

noch finanziell zu fördern, wollte sich aber auch nicht der Kritik ausliefern, die Schulen offen zu behindern.

Seit Beginn der 1890er Jahre bemühte sich Wien verstärkt, erlassene Verordnungen effizienter umzusetzen. Hierdurch gerieten die orthodoxen Stadtgemeinden mit ihren Schulen verstärkt in den Fokus. Als das Finanzministerium 1892 bei der Landesregierung anfragte, inwieweit eine Verordnung von 1880 verwirklicht würde, nach der Lehrer, Lehrpläne und -mittel in allen konfessionellen und privaten Schulen genehmigt werden müssten,[401] stellte sich heraus, dass die Lokalverwaltungen nur in äußerst seltenen Fällen konkreten Einfluss nahmen. Kállay forderte daraufhin von allen Kreis- und Bezirksverwaltungen, Lehrer an konfessionellen und privaten Schulen nur nach vorheriger Bestätigung durch die Verwaltung arbeiten zu lassen.[402] Die Konflikte der Regierung mit den städtischen Kirchengemeinden erhielten so neue Nahrung.[403] Unter anderem wandten sich 24 orthodoxe Kirchgemeinden im Jahre 1893 an die Landesregierung und baten, die betreffende Verordnung zurückzunehmen.[404] An diesem Punkt agierten Kirchgemeinden erstmals auf Landesebene gemeinsam gegenüber der Landesregierung.

Im selben Jahr beantragte die Mostarer Gemeinde eine höhere Mädchenschule zu gründen. Bis dato konnten Mädchen, egal welcher Konfession, in der Stadt praktisch nur vier Jahre zur Schule gehen. Die Regierung verweigerte die Genehmigung, einerseits wohl, um die Kirchgemeinde in ihrem Aktionsradius nicht weiter wachsen zu sehen, und andererseits, weil die Regierung selbst plante, eine solche Schule in der Stadt zu errichten.[405] Die verweigerte Schulgründung lieferte für die Gemeinde einen weiteren jahrelangen Konfliktpunkt mit der Regierung.[406]

Die auch auf dem Lande seit Ende der 1880er Jahre reaktivierten Grundschulen zeugten hie und da von einer schrittweisen Verbesserung der materiellen Lage und einer langsamen Vergesellschaftung in kirchgemeindlichen Strukturen. Neben den vier Klöstern der Eparchie betrieben etwa sieben orthodoxe Dorfgemein-

401 Circularerlass der LR in Sarajevo vom 29.6.1880, betr. das Aufsichtsrecht über die Schulen. In: SGVN 1, 330.

402 *Madžar*: Pokret Srba BiH 139, 183 f.

403 Vgl. ebd. 138–142 sowie *Papić*: Istorija srpskih škola u Bosni 135 f.

404 Bezug darauf im Memorandum orthodoxer Kirchenvertreter an den Kaiser, 23.11./5.12.1896; ABH, ZMF PRBH 1120/1896. Vgl. *Maksimović*: Crkvene borbe 81; *Skarić*: Verskoprosvetne borbe 37.

405 In Sarajevo gab es bereits eine staatliche höhere Mädchenschule, nach deren Vorbild auch eine solche in Mostar geplant war. *D.*: Naše državne više djevojačke škole. In: Školski vjesnik 9–10/4 (1897), 579–592, hier 579; *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 730; *Madžar*: Pokret Srba BiH 142–146.

406 Vgl. Chef der LR, Appel, an GFM über die Konflikte mit der Kirchgemeinde Mostar, März–Oktober 1895; ABH, ZMF PrBH 308, 1333/1895.

den eigene Volksschulen.[407] Die finanzielle Situation der ländlichen Gemeindeschulen und die Bezahlung der Lehrer waren dabei stets prekär. Die Gemeinden suchten stets händeringend nach finanzieller Unterstützung für ihre Schulen. Teils bewilligten sie die Lokalverwaltungen, teils verweigerten sie sie ihnen strikt und boten stattdessen die Übernahme in staatliche Trägerschaft an. So bat beispielsweise die Kirchgemeinde in Vlahovići bei Ljubinje 1895 aus finanziellen Gründen, ihre Schule in kommunale Hände zu übernehmen. Priester Luka Šarenac und der Kirchenvorstand boten an, das Schulgebäude, einen Garten, eine kleine Lehrerwohnung und Brennholz zur Verfügung zu stellen, wenn die Bezirksverwaltung die Schule auf ihre Kosten betreibe. Die Landesregierung bis hinauf zu Kállay zeigte sich hoch erfreut und bemühte sich der Bitte schnell nachzukommen. Nach Prüfung der Verhältnisse meinte ein Regierungsbeamter, die angebotene Lehrerwohnung sei »zur Not geeignet«, das Schulzimmer jedoch für die geplanten 80 Schüler zu klein. »Was aber noch mehr gegen die Verwendung dieses Gebäudes zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß sich dasselbe […] in der unmittelbaren Nähe der orthodoxen Kirche befindet, was auf die Frequenz von mohamedanischer Seite nur von nachtheiligem Einfluße sein könnte.«[408] Die Regierung plante daher den Kauf eines anderen Grundstückes für ein neues Schulgebäude, um nicht in den Augen von Nicht-Orthodoxen *de facto* eine Schule für Orthodoxe zu betreiben. Die Regierung war sich der sensiblen Beziehungen zwischen Staat und orthodoxen Gemeinden wie auch unter den religiösen Gemeinschaften wohl bewusst und wollte gerade in Fällen vielversprechenden staatlichen Engagements auf dem Land äußerst bedacht vorgehen.

Staatliche Schulen boten auch in einer weiteren Hinsicht die Möglichkeit zur Disziplinierung der Glaubensgemeinschaften. Die Regierung finanzierte in diesen Schulen katholischen, orthodoxen und islamischen Religionsunterricht und zahlte hierfür Honorare an Priester, Pater und Imame, wenn mindestens zehn Schüler der jeweiligen Konfession die Schule besuchten. Ab 1893 wurde der Religionsunterricht an staatlichen Elementarschulen zudem zentral aus dem Landesetat bestritten.[409] Trotz arger Zweifel an der Bildung als auch der Haltung der Priester und Imame gegenüber der Regierung, erschien dies als ein probates Mittel, disziplinierend auf sie einzuwirken und ein Mindestmaß an

407 Orthodoxe Dorfschulen bestanden in Opličić (östlich von Počitelj), Pocrnje, Vlahovići (beide bei Ljubinje), Kozice (bei Stolac), Samobor und in zwei weiteren Dörfern. Vgl. *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 38. In Pocrnje bestand beispielsweise bereits vor 1882 eine kirchgemeindliche Schule. Sie hörte in den Wirren der Aufstände des Jahres auf zu bestehen und sollte 1892 wiedereröffnet werden. Nachdem ihr die Unterstützung aus Landesmitteln verwehrt blieb, wurde sie dennoch als kirchliche Dorfschule fortgeführt. BV Ljubinje an KV Mostar, 1891; ABH, ZVS 52/278/1891.

408 Für den Chef der LR an GFM, 18.4.1895; ABH, ZMF PrBH 496/1895.

409 Circularerlass der LR v. 16.12.1893; zitiert in: Benko für die LR an alle KB und BÄ, 4.9.1895; AHNKŽ, KST 7696/1895. Vgl. zum Erlass von 1893: *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 712.

Loyalität zu evozieren.[410] Das dadurch besonders unter orthodoxen Priestern produzierte Dilemma zwischen ihren Werten und materiellen Bedürfnissen meinte die Regierung für sich nutzen zu können. Einerseits unterstützten sie die orthodoxen Schulen, andererseits erhielten sie ein Honorar nur, wenn auch orthodoxe Schüler die staatlichen Schulen besuchten. Das Ergebnis der Konkurrenz von Staat und Kirche in der Bildung als auch des staatlichen Loyalitätsmanagements war einerseits eine erste Form der staatlichen Besoldung von Priestern für Religionsunterricht an staatlichen Schulen.[411] Die Regelung bewirkte andererseits mittelbar, dass an staatlichen Schulen Geistliche Religion unterrichteten; an serbisch-orthodoxen kirchgemeindlichen Schulen jedoch zumeist normale Grundschullehrer, also Laien.[412]

1893, im Jahr der Auseinandersetzung der Mostarer Gemeinde mit der Regierung um die höhere Mädchenschule, entwickelte sich auch mit Bischof Serafim ein Konflikt bisher ungekannter Schärfe. Die einflussreiche Mostarer Kirchgemeinde wirkte vermutlich seit Ende des 18. Jahrhunderts als Schutzherrin und Verwalterin des nahegelegenen Klosters Žitomislić und der dortigen Schule.[413] Daraus leitete die städtische Kirchgemeinde für sich das Recht ab, den materiellen Besitz des Klosters in Gänze zu verwalten – seit Generationen bewahrte man in der Mostarer Kirchengemeinde die Klosterkasse auf, einerseits, um sie vor Plünderungen zu schützen, andererseits arbeitete die Gemeinde wohl

410 Vgl. die langatmige, aber vielsagende Einschätzung eines Regierungsbeamten zu orthodoxen Priestern im staatlich finanzierten Religionsunterricht, hier am Beispiel von Vlahovići: »Wenn die Kreisbehörde Mostar […] das loyale und einsichtsvolle Eingehen der orthodoxen Geistlichkeit in die Intentionen der Regierung bezüglich der Schulerziehung des Volkes nicht sehr hoch taxirt, so kann ihr die Landesregierung in dieser Einsicht nur vollinhaltlich beipflichten, und erscheint eine andere Haltung dieser Functionäre angesichts der niedrigen geistigen Stufe, auf welcher sie sich bekanntlich befinden und angesichts der denselben von der ersten Kindheit an anerzogenen nationalen und religiösen Vorurtheile auch nicht gut denkbar und ist demnach das für den Fall der Errichtung von allgemeinen Elementarschulen in Aussicht stehende Honorar für den Religionsunterricht das wirksamste Mittel, durch welches die Sympathie der hierländigen ortodoxen [sic!] geistlichen Functionäre für unsere Elementarschulen gewonnen werden kann und welchen auch der bisherige thatsächliche Erfolg zu verdanken ist.« Für den Chef der LR an GFM, 18.4.1895; ABH, ZMF PrBH 496/1895.

411 Vgl. auch den Fall des Imams Ibrahim ef. Hida in Blagaj, der 1904 um Lohnerhöhung seitens der Vakufverwaltung in Mostar bat, da keine muslimischen Kinder die kommunale Grundschule besuchten, er also dort keinen Lohn erhalte und sich nicht unterhalten könne. Ibrahim ef. Hida an die Vakufkommission in Mostar, 11.1.1904; AHNKŽ, VMPM 310/1903. Die Gehaltserhöhung wurde abgelehnt. Hohe Vakufkommission Sarajevo an Vakufkommission Mostar, 3.3.1904; VMPM 108/1904.

412 Vgl. *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 708.

413 Beispielsweise wurde erst 1891 durch eine größere Spende des Mostarer Kaufmanns Vuko Kujkur an die Klosterkirche Žitomislić ein steinerner Glockenturm gebaut. *Ćorović*: Manastir Žitomišljić 26; *Okilj*, Miljana: Rehabilitacija crkve Blagovještenja presvete bogorodice manastira Žitomislići. In: Baština 1 (2005), 169–194, hier 175. Plan des Glockenturmes in: AHNKŽ, Kreisbehörde Mostar (fortan KBM) k. 5/24.

auch mit dem Kapital.[414] Bezüglich des Klosters hatte die Mostarer Gemeinde 1891 erneut ihr Gemeindestatut umgeschrieben, hatte die eigenen Kompetenzen erweitert und die Aufsichtsrechte von Regierung und Eparchie eingeschränkt. Konkret erhob die Gemeinde nun Anspruch auf die Verwaltung der Güter des Klosters Žitomislić und auf freie Pfarrerwahl.[415]

Im Dezember 1893 schickte die Kirchgemeinde drei Gemeindevertreter (*tutori*) nach Žitomislić, um die Klosterfinanzen zu prüfen. Der Igumen des Klosters, Simeon Todorović, verweigerte ihnen die Prüfung der Klosterfinanzen, bot ihnen aber an, die Schule zu inspizieren. Serafim ergriff als ehemaliger Igumen des Klosters sofort Partei für den Klostervorsteher und auch die Regierung stärkte beiden den Rücken: Serafim erhob Simeon Todorović zum Archimandriten, der Finanzminister ließ ihn im Jahr darauf mit dem Franz-Joseph-Orden auszeichnen.[416] Von Beginn an betrachtete Sarajevo den Streit mit relativem Wohlwollen, da hier nicht mehr nur die habsburgische Verwaltung Angriffen von Laien ausgesetzt war, sondern geistliche Eliten die Kompetenzen der Mostarer Gemeinde zu beschränken suchten. Die staatliche Kreisverwaltung konnte sich zudem als Vermittlerin gerieren. Auch meldeten sich Vorsteher einiger Dörfer (Knezen) zu Wort, die zur Klostergemeinden von Žitomislić gehörten, widersprachen den Ansprüchen der Mostarer und meldeten eigene Ansprüche auf die Klosterverwaltung an.[417] Nach Angaben eines Lokalbeamten verachteten die Dorfbewohner den Klostervorsteher Todorović für seine habsburgtreue Haltung.[418] Die Auseinandersetzungen zogen sich erneut über Jahre: Bis 1895 schickte die Gemeinde immer wieder Vertreter ins Kloster, die immer wieder abgewiesen wurden.[419] Der Streit der Gemeinde mit ihrem Bischof um die Klosterverwaltung fand dabei in der liberalen serbischen Presse der Monarchie ein großes Echo.[420]

Die Konflikte um die geplante Mädchenschule in Mostar, die Klosterverwaltung Žitomislić und das 1891 geänderte Gemeindestatut spitzten sich zunehmend zwischen der Kirchgemeinde und der Eparchialleitung zu. Gegenseitig

414 *Madžar*: Pokret Srba BiH 218.

415 Ebd. 164.

416 Odlikovan. In: Istočnik 9/8 (1894), 359; *Madžar*: Pokret Srba BiH 147. Der Franz-Joseph-Orden wurde Ende des 19. Jahrhunderts in fünf Klassen sehr zahlreich an Mitglieder mittlerer sozialer Schichten vergeben. Er wurde zu einer Art Massenorden in Österreich-Ungarn.

417 Darüber Bischof Serafim an den Kreisvorsteher von Mostar, Benko, 1.12.1895 (Abschrift); ABH, ZMF PrBH 1545/1895.

418 Nach Aussagen des Vorstehers des Mostarer Landbezirks, Draganović. Zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 147.

419 Appel für die LR an GFM, 2.2.1895; ABH, ZMF PrBH 159/1895. Vgl. *Vrankić*: Religion und Politik 181.

420 Unter anderem berichteten *Branik*, *Naše doba* und *Novo vreme* im Sinne der Kirchgemeinde Mostar über den Fall. Die LR sah sich dadurch eher in ihrer und des Bischofs Sicht bestätigt. Appel an GFM, 20.11.1895; ABH, ZMF PrBH 1429/1895.

warfen sich Serafim und der Gemeindevorstand unkanonische Kompetenzanmaßung vor. Dies ging so weit, dass im September 1895 der Gemeindevorstand jegliche Beziehungen zur Metropolie abbrach und im November eine Delegation nach Wien entsandte.[421] Isidor von Benko, der Kreisleiter von Mostar,[422] und Kállay boten in Gesprächen der Gemeindevertretung unter Leitung von Vojislav Šola an, der Eröffnung der Mädchenschule unter bestimmten Umständen zuzustimmen. Die Statutenänderungen von 1891 lehnte Kállay in einem Brief strikt ab und forderte die Gemeinde auf, die Oberhoheit ihres Bischofs anzuerkennen. In den übrigen Fragen sollte Benko zwischen dem Bischof und der Gemeinde vermitteln.[423]

Isidor Baron von Benko war Bezirksvorsteher in Nevesinje gewesen, bis 1895 Kreisvorsteher in Mostar und anschließend als Sektionschef Regierungsmitglied in Sarajevo. Er galt als der beste Experte der Regierung in Fragen der herzegowinischen Orthodoxen. Um sich ein Bild zu machen, forderte er beide Seiten auf, ihre Forderungen zu formulieren. Serafim erklärte emotional und wortreich seine Haltung in der Frage und schlug eine Lösung vor. Generell erkannte er die gewohnheitsrechtliche Praxis der Verwaltung der klösterlichen Kasse durch die Mostarer Gemeinde an, die die Eparchie als kanonisch höchst fragwürdig nur geduldet hatte. Die neuen Forderungen der Gemeinde waren für ihn jedoch unannehmbar, vor allem die daraus sprechende Grundhaltung - Mostarer Gemeindevertreter:

[D]er Gemeindevorstand begreift sich selbst als maßgebendes Organ und usurpierte alle Rechte über das Kloster und sogar über die Metropolie, *wie irgendeine Republik oder was!?* Weil sie doch tatsächlich gefordert haben, dass all ihre Beschlüsse von der Klosterverwaltung und der Erzbischöflichen Metropolie ohne Änderungen anerkannt werden, was nicht nur gesetzeswidrig – [und daher] unmöglich, sondern sogar lächerlich ist.[424]

421 Kirchgemeinde Mostar an Metropolit Serafim, 2./14.9.1895; ABH, ZMF PrBH 85/1896, zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 156. Zu den Konflikten um die Mostarer Kirchgemeinde im Jahre 1895: Korrespondenz zwischen der LR und dem GFM, Okt.–Dez. 1895; ABH, ZMF PrBH 1333, 1371, 1429 und 1545/1895. Vgl. dazu auch *Kraljačić*: Kalajev režim 368 f.; *Vrankić*: Religion und Politik 181.

422 Isidor Freiherr Benko von Boinik war Kreisleiter von Mostar und ab 1898 einer von vier Sektionschefs in der Landesregierung in Sarajevo. Ab 1910 war er Ziviladlatus und damit höchster habsburgischer Zivilbeamter in Bosnien-Herzegowina. Vgl. Hof- und Staatshandbuch der österreichisch-ungarischen Monarchie. Wien 1890–1910.

423 *Madžar*: Pokret Srba BiH 160–164, 196 sowie *Vrankić*: Religion und Politik 181 f.

424 Freiere Übersetzung der (lateinschriftlichen) Abschrift des Schreibens Bischof Serafims. Im Original: »[…] sam odbor opštinski preuzeo je sva prava kao mjerodavno tjelo nad manastirom, pa čak i nad Mitropoliom [sic!], kao neka republika šta li!? jer doista potraživahu da im se zaključci i od uprave manastira kao i ove AE Mitropolije bezuslovno bez promjene prime, što je ne samo protiv zakonito – nemoguće nego čak i smješno.« Bischof Serafim an Benko, 1.12.1895 (Abschrift); ABH, ZMF PrBH 1545/1895; meine Hervorhebungen.

Mit *Republik* war sowohl für die Regierung als auch die Kirchenhierarchie formuliert, was es aus je eigenen Gründen unbedingt zu verhindern galt: demokratische Verhältnisse.[425] Serafim schlug daher einen zehn Punkte umfassenden Katalog zur Neuordnung der Klosterverwaltung vor. Indiskutabel war für ihn das bischöfliche Recht der Oberaufsicht über die Klosterverwaltung und die Bestätigung aller ihrer Beschlüsse. Alle Forderungen der Mostarer konnte aber auch er nicht ablehnen. Vor jeglicher Verhandlung mit Gemeindevertretern verlangte Serafim eine förmliche Entschuldigung für ihr respektloses Verhalten seinem Amt gegenüber. Serafim entwickelte jedoch einen Plan zur Lösung des Konflikts: Danach sollten in Verwaltungsfragen des Klosters der Klostervorsteher und vier gewählte Laienvertreter (Tutoren) entscheiden, deren Wahl der Bischof bestätigte – dabei je ein Tutor aus den beiden ländlichen Klostergemeinden und zwei aus der Gemeinde Mostar. Die Klosterkasse sollte mit drei Schlössern verriegelt werden, deren Schlüssel je der Klostervorsteher und die Tutoren der ländlichen und der städtischen Gemeinde verwahrten.[426] Die Klosterverwaltung sollte so gemischt von Laien und Geistlichen, Mostarern und Dorfbewohnern organisiert werden, jedoch vorbehaltlich Serafims Zustimmung zu allen Beschlüssen.

Im Gespräch mit den Mostarer Gemeindevorsitzenden Vojislav Šola und Mićo Bilić bemühte sich Benko ihnen klar zu machen, wie schwierig die Lage der städtischen Orthodoxen durch den vielschichtigen Konflikt mit dem Bischof und der »hercegovinischen Landbevölkerung« sei. Šola zufolge war die Gemeinde bereit, in Verhandlungen mit dem Metropoliten zu treten, sich ihm ehrenhaft gegenüber zu verhalten und konziliante Vorschläge zu machen. Sie wollten dem Bischof »gewisse Ingerenz bei der Klosterverwaltung« einräumen, betonten jedoch, dass »nach hierländiger Kirchenverfassung und Tradition der Metropolit keine Autorität über die Kirchengemeinden besitze und daß sie diesen Standpunkt niemals aufgeben könne.« Bereits diese vollkommen offenen Zugeständnisse hätten Šola, wie der Regierungsrat notierte, »blutigen Schweiß« gekostet.[427]

425 Serafim verfolgte sicherlich auch die Auseinandersetzungen dieser Jahre im Patriarchat von Sremski Karlovci, wo sich die Bischöfe um eine Revision des 1868 entwickelten und 1875 bestätigten Kirchenstatutes bemühten. So argumentierten die dortigen Bischöfe 1892, das gültige Statut sei, wie Dimitrije Kirilović schrieb, »wegen seines *demokratischen* Geistes von Schaden für den episkopalen Charakter der serbischen orthodoxen Kirche.« Auch der imperiale Staat argumentierte wiederholt mit theologischen Begründungen gegen liberale und demokratische Prinzipien in der Kirche. Die Kirchenhierarchie tat dies ebenso, verwies aber auch auf die imperiale Logik. *Kirilović*: Srpski narodni Sabori 58; meine Hervorhebung. Zum Kirchenstatut für das Patriarchat von Sremski Karlovci: *Vering*, Friedrich H.: Akten u. Mittheilungen aus dem griech.-orient. Kirchenrechte der österr.-ungar.-serbischen Metropolie oder des Patriarchates von Karlowitz. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht 43 (1880), 231–311.

426 Bischof Serafims Zehn-Punkte-Entwurf zur Regelung der Klosterverwaltung von Žitomislić; 1.12.1895; ABH, ZMF PrBH 1545/1895. Vgl. dazu auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 217.

427 35-seitiger Bericht des Administrationsdirektors Benko an den Chef der LR, Appel, 15.12.1895; ABH, ZMF, PrBH 1545/1895.

Hatte sich Benko noch im Sommer 1895 dafür eingesetzt, die loyaleren Vertreter der Kirchgemeinde zu unterstützen und durch Zugeständnisse auf eine Einhegung ihrer Forderungen hinzuwirken,[428] zielten seine Empfehlungen nach seiner Mostarer Vermittlungsreise im Dezember 1895 auf eine erneute Auflösung des Gemeindevorstandes. Wie er schrieb standen in der Herzegowina:

auf einer Seite die ganze, dem Metropoliten und der Kirche treu ergebene or[ientalisch] orth[odoxe] Bevölkerung der Eparchie […], auf der anderen Seite das kleine Häuflein der durch Herrschsucht und Einbildung verblendeten Mostarer Gazdas [wohlhabende Grundbesitzer].[429]

Die Regierung zögerte, die aufmüpfige Kirchgemeinde erneut aufzulösen. Es gab noch andere, ähnliche Konflikte in der Eparchie.[430] Kállay plante den Konflikt auszusitzen. Die Auseinandersetzungen sollten möglichst auf die lokale Gemeinschaft beschränkt bleiben und die Mostarer Orthodoxen in Bosnien-Herzegowina isoliert werden.

Widerstand, Protest, Blockade – Städtische Gläubige für kirchliche Autonomie

Ab 1896 formulierten orthodoxe Eliten einzelner Städte Bosniens gemeinsam einen Katalog an Forderungen gegenüber Habsburg und den Bischöfen. Sie traten dafür gemeinsam in den Reichshauptstädten, beim Patriarchat in Konstantinopel und bei europäischen Großmächten ein. Aufgrund der Größe und anhaltenden Vehemenz sprach man davon bald als der serbisch-orthodoxen Bewegung für Kirchen- und Bildungsautonomie. Die Kontinuitäten aus den Auseinandersetzungen seit Beginn der österreichisch-ungarischen Herrschaft waren offensichtlich. Neu war, dass die Akteure landesweit aufgestellt waren, ihre Ziele und ihr Vorgehen untereinander abstimmten. Die Bewegung wurde in ihren Verläufen und den Beziehungen der Akteure innerhalb Bosniens, der Habsburger Monarchie und Südosteuropas ausgiebig erforscht.[431] Die historischen

428 Ziviladlatus Kutschera und Kreisvorsteher Benko waren 1895 unterschiedlicher Meinung über die Leitlinien der Politik gegenüber den serbisch-orthodoxen Kirchgemeindevertretern, allen Mostars. Kutschera war dafür der Gemeinde in Mostar keinerlei Zugeständnisse zu machen bevor sie nicht mit Taten bewiesen hätte, dass sie ihre Haltung gegenüber der Regierung grundsätzlich geändert habe. *Madžar*: Pokret Srba BiH 148–155.

429 Benko an Appel, 15.12.1895; ABH, ZMF, PrBH 1545/1895.

430 Bevor die Regierung die Gemeindevertretung erneut auflöse, so Benko, sollten lediglich noch die Strukturen in der ebenfalls zerstrittenen Gemeindevertretung in Konjic geregelt werden. Ebd.

431 Nach Vorarbeiten von Mirko Maksimović und Vladislav Skarić in den 1920er bis 1930er Jahren beschäftigte sich 1940 Veselin Masleša mit der Bewegung. In den 1950er bis 1970er Jahren erschienen kleinere Arbeiten, unter anderem von Risto Grđić. 1982 legte Božo

Arbeiten fokussierten vor allem auf den habsburgischen Umgang mit serbischem Nationalismus, auf staatliche und staatskirchenrechtliche Beziehungen und Strukturen. Kaum beachtet wurden die Folgen der jahrelangen Auseinandersetzungen für religiösen Wandel – im Lokalen bis Überregionalen – als auch jene des 1905 erlassenen Autonomiestatutes. Dies soll an dieser Stelle geschehen.

Nicht nur in Mostar, auch in Sarajevo und anderen Städten Bosniens hatte sich 1895 der Ton zwischen Regierung und den orthodoxen Gemeinden deutlich verschärft. In der Hauptstadt lieferte der neue Kirchenvorstand unter dem Vorsitz von Gligorije Jeftanović den Auslöser für die Auseinandersetzung. Er war einer der reichsten Unternehmer des Landes und Besitzer des Hotels Europa, dem besten der Stadt.[432] Er löste den loyalen und konzilianten Händler Petar Petrović, genannt Petrakija, ab.[433] Zudem waren seit Ende der 1880er Jahre Kir-

Madžar eine erste umfangreiche Arbeit auf breiter Quellenbasis vor, die bis heute das Standardwerk zur Autonomiebewegung darstellt. Auch Petar Vrankić beschäftigte sich in seiner Arbeit von 1998 erneut mit der Bewegung. *Maksimović*: Crkvene borbe; *Skarić*: Versko-prosvetne borbe; *Masleša*, Veselin: Mlada Bosna. Sarajevo 1964 [1940/1941, erste Gesamtausgabe Beograd 1945], 77–84; *Grđić*, Risto: Borba za crkveno-školsku autonomiju u Bosni i Hercegovini. In: Glasnik 3–4/40 (1959), 123–129; *Madžar*: Pokret Srba BiH; *Vrankić*: Religion und Politik 241–290.

432 Gligorije Jeftanović (1840/41–1927/28), Grundbesitzer und Unternehmer, war einer der reichsten Männer Bosniens. Er besaß ein Kalkwerk und eine Ziegelfabrik. 1882 errichtete er das größte und beste Hotel in Sarajevo, das Hotel Evropa. Österreich-Ungarn bemühte sich stark um seine Loyalität und verlieh ihm etwa schon 1880 das Ritterkreuz des Franz-Joseph-Ordens. Vgl. u. a.: *Kaser*, Karl: Orthodoxe Konfession und serbische Nation in Bosnien und der Hercegovina im Übergang von der türkischen zur österreichisch-ungarischen Herrschaft. In: Südostdeutsches Archiv 26/27 (1983/1984), 114–124, hier 120; *Rešidbegović*, Amra: Srpska dioničarska štamparija u Sarajevu. Pregled štamparsko-izdavačke produkcije za period 1905–1918. godina. In: Bosniaca 16 (2011), 66–75, hier 67.

433 Der begüterte Händler Petar T. Petrović (auch Petrakija/Petraki efendija, 1833–1906) stammte aus Görice/Korça im heutigen südöstlichen Albanien, offenbar aus einer zinzarischen (romanischsprachigen orthodoxen) Familie. Während des Okkupationsfeldzuges 1878 hatte er sich wie Archimandrit Sava Kosanović kurz der Sarajevoer Aufstandsbewegung von Hadži Loja angeschlossen. Unter der habsburgischen Verwaltung wurde er dennoch bald Vizebürgermeister der Stadt. Noch zu seinen Lebzeiten benannte die Stadtverwaltung eine Straße im Zentrum nach ihm, die auch heute wieder so heißt. Die Ehrenbürgerwürde verlieh man ihm 1905. Auch seine Söhne machten politische Karrieren in unterschiedlichen Staatssystemen: Sokrat war während des Ersten Weltkrieges Kreisleiter in Mostar, Aristotel 1919–1920 Bürgermeister von Sarajevo und anschließend Diplomat für das Königreich SHS. Vgl. *Koetschet*, Josef: Aus Bosniens letzter Türkenzeit. Hinterlassene Aufzeichnungen. Wien, Leipzig 1905, 89 f. Nekrolog. In: Istočnik 20/20 (1906), 550; Hof- und Staatshandbuch der österreichisch-ungarischen Monarchie für das Jahr 1915. Wien 1915, 1322; *Žujo*, Valerijan: Leksikon Sarajeva. 2 Bde. Sarajevo 2009; *Grunert*, Heiner: Raum, Zeit und deren Namen. Die Veränderung von Straßennamen in Sarajevo (1878–2005). In: Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas 9–10 (2007/2008), 7–41. Zu den Auseinandersetzungen innerhalb der Kirchgemeinde Sarajevo Mitte der 1890er Jahre: *Madžar*: Pokret Srba BiH 172–174.

chengesangsvereine zugelassen worden, in Mostar *Gusle*, in Sarajevo *Sloga* (Eintracht), die sich zunehmend organisierten und entscheidend zur bosnienweiten Vergesellschaftung städtischer Laien beitrugen. Den in den Vereinen und Kirchenvorständen aktiven Kaufleuten und der jungen Intelligenz fehlte es ohnehin nicht an bosnienweiten und internationalen Kontakten.

Die treibende Kraft für eine gemeinsame Protestbewegung stammte 1896 aus Mostar. Die Mostarer Laien weiteten die bereits eingeübte Praxis aus, Memoranden an den Kaiser zu verfassen und sie persönlich, am besten mit Delegationen in Wien oder Budapest zu überbringen. Sie wandten damit eine sowohl im Osmanischen wie Habsburger Reich tradierte Kommunikationsform zwischen Untertanen und Herrscher an, die Petition an den Imperator.[434] Das Imperium konnte solche Bittschreiben schwerlich offen bekämpfen, da darin stets auch eine Form von Loyalität gegenüber dem Herrscher ausgedrückt wurde. Im Januar 1896 beantragte die Mostarer Gemeinde eine Deputation zum Kaiser in Wien zu entsenden, die ihr die Landesregierung genehmigte. Einer Delegation zum Patriarchen nach Konstantinopel im selben Jahr verweigerte man hingegen die nötigen Auslandspässe. Im November 1896 reiste eine Delegation von fünf Mostarer Orthodoxen über Sarajevo nach Wien. Zur großen Überraschung - Sarajevos und Wiens fuhren zur gleichen Zeit auch die Vertreter von zahlreichen anderen orthodoxen Kirchgemeinden nach Wien und trafen sich dort keineswegs zufällig. Sie hatten sich im Laufe des Jahres unter anderem bei Treffen der kirchlichen Gesangsvereine dazu verabredet.[435]

Plötzlich versammelten sich damit Vertreter von vierzehn serbisch-orthodoxen Kirchgemeinden Bosniens in Wien, was im Finanzministerium für einige Beunruhigung sorgte. Zwar beteuerte die Landesregierung auf Anfrage, es gäbe in Bosnien 351 orthodoxe Gemeinden, von denen lediglich 41 eine organisierte Laienvertretung besäßen. Die Vertreter von vierzehn Gemeinden spiegelten somit in keiner Weise die orthodoxe Glaubensgemeinschaft im Lande wider.[436] Dennoch verfehlten 33 der angesehensten orthodoxen Männer aus Bosnien nicht ihre Wirkung auf die Wiener Führung. Auch wenn Kállay ihnen absprach, die Orthodoxen in Gänze zu vertreten, konnte man eine solche Zahl kaum gänzlich ignorieren. Anschaulich verdeutlichten sie zudem, wie grundlegend Kállays Plan gescheitert war, politisch aktive orthodoxe Eliten in Bosnien lokal zu isolieren. Gemeinsam baten die 33 Kirchenvertreter in Wien um eine Kaiseraudienz und formulierten hierfür ein Memorandum. Daran waren auch zwei Rechtsanwälte aus Novi

434 Vgl. allgemein zur Petition als Form des Kontakts imperialer Subjekte zu ihrem Herrscher: *Okey*, Robin: The Habsburg Monarchy. From enlightenment to eclipse. New York 2001, 14 f.

435 *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 37; *Kraljačić*: Kalajev režim 371; *Madžar*: Pokret Srba BiH 175.

436 Kutschera an Kállay, ABH, ZMF PrBH 81/1897; zitiert nach: Ebd. 176 f.

Sad beteiligt,[437] die einerseits die Laien in formellen Fragen berieten und andererseits liberale Vorstellungen für Kirchenverfassungen in die Forderungen bosnisch-herzegowinischer Laien einbrachten. Im Voraus war lediglich den Mostarern eine Audienz beim Kaiser gestattet worden. Daran hielt Kállay fest. Die Bitte des Mostarer Gemeindevorsitzenden Vojislav Šolas', zumindest mit dem Vorsitzenden der Sarajevoer Gemeinde Jeftanović gemeinsam vor den Kaiser treten zu können, wurde ebenso abgelehnt. Daher verzichtete Šola demonstrativ auf die Audienz. So übergaben die Orthodoxen am 7. Dezember 1896 der Hofkanzlei ein Memorandum. Als Grundlage ihrer Forderungen reklamierten die Orthodoxen Gewohnheitsrechte aus der Zeit des Osmanischen Reiches, beklagten beispielreich ihre Lage seit der Okkupation und stellten konkrete Forderungen für die Regelung orthodoxen kirchlichen Lebens.[438] Für Kállay und die Landesregierung stellten sowohl die rosige Darstellung der Vergangenheit, die Klage über die Gegenwart als auch die Forderungen in 20 Punkten kaum Unbekanntes dar.[439] Neu

437 Die beiden Advokaten aus Novi Sad waren Dr. Mihailo Polit-Desančić (1833–1920) sowie Dr. Đorđe Krasojević (1852–1923). Ersterer war seit 1875 aktiv in den Organen der serbisch-orthodoxen Kirchenautonomie im Patriarchat von Sremski Karlovci, Reichstagsabgeordneter und Mitbegründer der Serbischen Liberalen Partei. Letzterer verteidigte bereits 1889 Mitglieder der orthodoxen Kirchgemeinde von Mostar im Berufungsverfahren vor dem Hohen Gericht in Sarajevo. Er war Mitglied der Serbischen Radikalen Partei und des Landtages. 1902 war er Vorsitzender des Kirchenkongresses in Sremski Karlovci. Die Wiener Regierung betrachtete beide als panslawistische und großserbische Aktivisten. Vgl. *Bekić*: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva 136; *Kirilović*: Srpski narodni Sabori 29 f., 58, 122 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 178, 191; *Behschnitt*, Wolf Dietrich: Nationalismus bei Serben und Kroaten, 1830–1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie. München 1980, 82; *Vrankić*: Religion und Politik 248.

438 Memorandum serbisch-orthodoxer Kirchenvertreter an den Kaiser und König, 23.11./5.12.1896; ABH, ZMF PrBH 1120/1896.

439 Die Forderungen in 20 Punkten lauteten: freie Verwendung der serbischen Sprache, der Kyrilliza und des serbischen Namens (1.); freie Abhaltung von Kirchgemeindesitzungen und kirchlichen Feiern ohne vorherige Anmeldung und Beteiligung von Beamten (2./3./19.); freie Verwendung von serbischen Bildern in Schulen (4.); freie Eröffnung von serbisch-orthodoxen Schulen und Schulfonds sowie autonome Berufung von Lehrern und Priestern (5./6./9./18.); freie und unbeschränkte Annahme von Spenden und Erbschaften sowie die Verwaltung von kirchlichem Besitz durch Laienvertreter der entsprechenden serbisch-orthodoxen Gemeinden (7./8./10.); Beteiligung der Laien an der Bischofswahl (11.); freies Petitionsrecht in Kirchen- und Schulfragen sowie deren zeitnahe schriftliche Bearbeitung und Begründung durch staatliche Organe (12./15./16.); freie Abhaltung von Lehrerversammlungen (13.); freie Gründung von Lesestuben, Gesangs- und Bildungsgesellschaften (14.), Behandlung von Kirchgemeindevertretern nicht als Privatpersonen sondern als Vertreter der Glaubensgemeinschaft (17.); freies Recht der orthodoxen Kirchgemeindevertreter sich landesweit zu organisieren und die innere Verwaltung festzulegen (20.). Ebd. Vgl. auch *Maksimović*: Crkvene borbe 82 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 181–185; *Kraljačić*: Kalajev režim 371 f.

Spätestens seit 1860 wählten die Bischofssynode in Konstantinopel und sog. »Vorsteher des Volkes« – also Laien – den Ökumenischen Patriarchen im Falle seiner Vakanz. Im Voraus genehmigte die Hohe Pforte dazu die Liste der Kandidaten. An einzelnen Bischofswahlen nahmen jedoch keine Laien teil. *Stan:* Die Laien in der Kirche 470–472.

war jedoch die Zusammenführung der beklagten Themen aus den Bereichen der Sprach- und Bildungspolitik, des Vereins- und Versammlungsrechts, der inneren Kirchenverwaltung und ihrer staatlichen Kontrolle im Rahmen einer von zahlreichen orthodoxen Laien unterzeichneten Klageschrift. Klar säkulare Forderungen waren darin bewusst mit dem Nimbus von Heiligkeit und sakralisierten Gewohnheitsrecht verknüpft.[440] Zudem erreichten die Forderungen aufgrund der schieren Menge gemeinsam agierender städtischer Vertreter ein neues Maß an Legitimität, die von Wien eilig negiert werden musste. Von nun an fand die Auseinandersetzung zwischen den Polen der gut vernetzten und vergesellschafteten orthodoxen bosnischen Laien und der Zentralverwaltung in Gestalt des Finanzministeriums in Wien statt. Auf die politischen Eliten in Wien hatte gerade die positive Darstellung der Situation im Osmanischen Reich eine gleichzeitig empörende und anspornende Wirkung. Schließlich war das moderne westliche Imperium 1878 angetreten, die Probleme des ›rückständigen Orients‹ in Bosnien zu beheben.

Kállay ließ die konkreten lokalen Beschwerden prüfen, drängte jedoch gegenüber dem Kaiser darauf, das Auftreten der orthodoxen Vertreter und ihr Memorandum grundsätzlich zu verurteilen. Es sollten keinerlei inhaltliche Zugeständnisse gemacht werden. Kállay bemühte sich um den Rückhalt des Kaisers für mögliche Repressionen gegenüber der Mostarer Kirchgemeinde und anderen Gemeindevertretungen im Lande.[441] Den Forderungen nachzugeben verbot für Kállay allein schon sein Staatsverständnis. Die Landesregierung sah ihnen nicht nur das Streben nach Formierung eines Staates im Staate, sondern gar einer »anarchistischen Gesellschaft im Staate«.[442] Ähnlich argumentierte Anfang Februar 1897 in einem Artikel auch ein gut informierter Autor der *Neuen Freien Presse*, ein Hinweis darauf, dass das Finanzministerium sich um die mediale Verbreitung seiner Sicht bemühte.[443]

440 Beispielsweise kommentierten die Verfasser des Memorandums die Regierungsverordnung von 1893, nach der Lehrer an konfessionellen Schulen eine Genehmigung durch die Bezirksämter benötigten mit dem Satz: »dadurch wird aber unsere Schule am Grundpfeiler untergraben und der Altar unserer Nationalität zu Grunde gerichtet.« Memorandum orthodoxer Kirchenvertreter an den Kaiser und König, 23.11./5.12.1896; ABH, ZMF PrBH 1120/1896.

441 Kállay an den Kaiser; ABH, ZMF PrBH 145/1897; zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 190.

442 ABH, ZMF PrBH 145/1897; zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 188 f.

443 »In Wahrheit steht die Sache so, daß die Beschwerdeführer jener Classe der städtischen Gazda (Hausherren und Grundbesitzer) angehören, für welche die neue Aera allerdings eine sehr fatale ist, denn eine aus gebildeten Elementen bestehende Geistlichkeit revindicirt die Rechte der Kirche, welche in der Türkenzeit von Jenen usurpiert wurden, und die Periode ist vorbei, in der die Gazdas über das Kirchenvermögen herrschten, ohne daß sie für die Bedürfnisse der Kirche auch nur das Geringste beitrugen, während alle Lasten auf die Schultern der bäuerlichen Bevölkerung gewälzt wurden, die theils von den Gazdas, theils von den phanariotischen Bischöfen ausgezogen wurde. […] Was die Orthodoxen verlangen, ist also nicht das Recht der vollständig freien Religionsausübung, die von keiner Seite angetastet wird, es ist nicht das Recht der autonomen Verwaltung des Kirchenvermögens, das

Seit Beginn der 1890er Jahre kam es in verschiedenen Gegenden Bosniens wiederholt zu Beschwerden von muslimischen Eliten, ihr Landbesitz sowie der von islamischen Stiftungen, sogenannten Vakufen (*vakuf/vaqf*), werde nicht geachtet. Die Muslime thematisierten dabei ähnliche Punkte wie die Orthodoxen. Auch muslimische Eliten hatten Delegationen nach Konstantinopel geschickt und den *de jure* über Bosnien souveränen Sultan zum Eingreifen aufgefordert. Kállay als auch der zitierte Artikel in der *Neuen Freien Presse* in Wien verwiesen daher auch auf die reale Gefahr, die Proteste der Orthodoxen könnten jene der Muslime im Lande weiter befeuern.[444]

Wurden die orthodoxen Vertreter nach ihrer Rückkehr in Bosnien vielerorts öffentlich als Helden gefeiert, bereitete die Regierung in Sarajevo bereits die Auflösung der Kirchgemeindeverwaltungen in Mostar und Sarajevo vor. Zudem agierte die Regierung repressiv gegen einzelne Mitglieder der Delegation, indem sie deren ökonomische Grundlagen in Frage stellte: Einigen wohlhabenden Händlern und Gastronomen entzog die Regierung die Genehmigung zur Führung ihrer Geschäfte oder strich Pensionen und Beamtenwohnungen.[445] Für habsburgische politische Eliten lagen die Voraussetzungen und der Ursprung des politischen Widerstandes der orthodoxen Eliten klar in den städtischen Konfessionsgemeinden, gegenüber denen man sich zu nachgiebig wähnte.

In Mostar gaben sich die führenden Vertreter nicht der Hoffnung hin, das Memorandum würde schnell zu positiven Veränderungen führen. Der Vorsitzende Šola verschärfte vielmehr noch den Ton gegenüber dem Bischof, indem er den Lehrern der Gemeindeschulen der Stadt empfahl, über Weihnachten die Gottesdienste des Bischofs zu meiden. Bischof und Regierung reagierten daraufhin gereizt: Der Kreisleiter von Mostar sprach von »Terrorismus zu politischen Zwecken«. Bischof Serafim stimmte in seiner Weihnachtsbotschaft dagegen versöhnliche Töne an, betonte aber die Pflicht eines jeden Christen,

ihnen thatsächlich eingeräumt ist, sondern es ist die Prätension, daß das Laien-Element der orthodoxen Kirche einen Staat im Staate bilde und sowohl den Staatsbehörden wie den Bischöfen als gleichberechtigter Factor gegenübersteht. Es gibt in ganz Europa keinen Staat, in welchem den Kirchengemeinden ein solches Maß von Unabhängigkeit von jeder Ingerenz des Staates eingeräumt wäre, und es wäre ein unverantwortliches Beginnen, wollte man ein - solches Experiment in einem Lande machen, in welchem die gleichen Privilegien sofort auch den Mohammedanern und den Katholiken eingeräumt werden müßten. Diese ganze Memorandum-Action ist nichts als eine großserbische Demonstration, und sie declarirt sich als solche schon durch den Umstand, daß das Memorandum in den Belgrader Blättern publicirt wurde, noch ehe es dem Kaiser überreicht worden ist.« Die Agitation unter den bosnischen Orthodoxen. In: Neue Freie Presse. Abendblatt 11661 (8.2.1897), 2. Den Artikel rezipierte auch der britische Konsul in Sarajevo und schickte ihn in Übersetzung und mit Berichtigung kleiner Fehler nach London: *Destani*: Ethnic minorities (2) 15–29.

444 *Madžar*: Pokret Srba BiH 190.

445 *Maksimović*: Crkvene borbe 83; *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 39 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 195.

regelmäßig die Kirchen zu Gottesdiensten zu besuchen.[446] Er erklärte dabei den Sinn und Nutzen der Kirche für die Gläubigen:

> Eure erste Pflicht ist es, zu bestimmten Zeiten das Haus Gottes – die Kirche zu besuchen. Gotteshäuser sind keine bloßen Gebäude und Mauern, sie sind uns Orte der Zusammenkunft, wo wir alle gemeinsam zum einen und einzigen Gott beten. […] [Beinahe zweckrational fuhr er fort:] Bestimmte Gottesdienste, die in den Kirchen für Euer Wohl und Eure Errettung abgehalten werden, verfolgt mit der größten Frömmigkeit, weil ihr dann von den Gebeten und Bitten auf Euern Lippen Nutzen haben werdet und gleichsam auf diese Weise Gott als Stifter des Heils preist.[447]

Im folgenden Jahr eskalierten die Konflikte. Bischof Serafim vergab in Mostar das lange unbesetzte Amt eines der beiden Gemeindepriester an Todor Govedarica, den viele Gemeindemitglieder in Mostar boykottierten und dem die Gemeinde sich weigerte Abgaben zu zahlen.[448] Ausgelöst durch das Memorandum und die zusätzlichen Konflikte in Mostar um die Jahreswende 1896/1897, im Grunde aber aus der Überzeugung habsburgischer Eliten, dass nur repressive Mittel die politisierten Orthodoxen in ihren Forderungen begrenzen könnten, löste die Landesregierung Anfang Februar 1897 den Kirchenvorstand der Stadt erneut auf. Man setzte den Bezirksvorsteher, den Katholiken Klimburg, als Interimsverwalter ein.[449] Als formellen Grund erkor Kállay dabei, dass die Mostarer Gemeinde sich nicht an den Ministerialerlass vom Dezember 1895 gehalten habe, der von der Gemeinde die Anerkennung der bischöflichen Macht verlangt hatte. Damit, so argumentierte das Finanzministerium, habe die Gemeinde sich gegen den Staat aufgelehnt.[450] Zumindest argumentativ griff die habsburgische Führung damit tief in die inneren Beziehungen der Glaubensgemeinschaft ein: Die Nichtanerkennung bischöflicher Macht wurde mit staatlicher Repression beantwortet. Einige Tage nach der Mostarer folgte auch die Auflösung der Sarajevoer Kirchgemeindeverwaltung. Hier reichte der Landesregierung die ausgebliebene Neuwahl des Kirchenvorstandes.[451]

Damit waren der Vergesellschaftung serbisch-orthodoxer Eliten in den beiden Städten die legale Grundlage und der institutionelle Einfluss auf die gemeindlichen Schulen entzogen. Eine lokale Vergesellschaftung der Glaubensgemeinschaft bestand jedoch innerhalb eines weitgehend geschlossenen städtischen Milieus weiter. Auf die persönlichen und institutionellen Repressionen reagierten die führenden orthodoxen Gemeindevertreter dabei wieder mit erprobten Mit-

446 Ebd. 191 f.; Weihnachtsbotschaft Metropolit Serafims, Mostar im Dezember 1896; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1896] k. 1884–1924.

447 Ebd.

448 *Madžar*: Pokret Srba BiH 192.

449 Ebd. 197–199.

450 Ebd. 196.

451 Ebd. 199 f.; *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 40 f.

teln: Sie entsandten Delegierte nach Wien. Bereits im Februar 1897 reisten Jeftanović aus Sarajevo und Šola mit weiteren drei Gemeindemitgliedern aus Mostar nach Wien. Erneut erarbeiteten sie in der Hauptstadt ein Memorandum gemeinsam mit den ihnen bekannten Anwälten, wobei nun zusätzlich der Novi Sader Jurist Emil Gavrila beteiligt war – ein ausgewiesener Spezialist für orthodoxes Laienkirchenrecht.[452] Nachdem die Orthodoxen zwei Monate in Wien auf eine Audienz beim Kaiser gewartet hatten, wurde ihren Führern Jeftanović und Šola eine Privataudienz gewährt. Die Habsburger Führung wollte sich damit auch vom Vorwurf entbinden, Untertanen das private Petitionsrecht beim Kaiser und König vorzuenthalten. Bereits die Nachricht der genehmigten Audienz führte zu überschwänglichen Reaktionen unter Orthodoxen in Bosnien. Über 70 Dankestelegramme von Orthodoxen erreichten die Hofkanzlei, selbst Muslime beglückwünschten wohl Jeftanović dafür.[453] Am 31. März 1897 übergaben Šola und Jeftanović dem Kaiser das sogenannte zweite Memorandum mit acht Unterschriften serbisch-orthodoxe Vertreter. Wien sprach ihnen abermals die Legitimität ihres Vertretungsanspruches für alle Orthodoxen Bosniens ab, insbesondere für die beiden wichtigsten Gemeinden Sarajevo und Mostar, die offiziell keine Vertretung mehr besaßen.[454] Das Memorandum wiederholte die bekannten Forderungen und konkretisierte sie mit den aufgelösten Gemeindevertretungen und Repressionen. Kállay und die Landesregierung wiesen die Forderungen *a priori* zurück und prüften sie auch nicht mehr im Detail.[455] Das Memorandum beantwortete die Hofkanzlei nicht schriftlich, sondern ließ den Petenten die Ablehnungen lediglich in Bosnien verlesen. So sollte verhindert werden, dass sich die Bittsteller auf etwas beziehen konnten. Die verweigerte Anerkennung der Memoranden demotivierte die aktiven orthodoxen Eliten dabei kaum.

Seit 1897 kam es in mehreren Städten des Landes zu Kirchenstreiks. Wo Gemeindevorstände aufgelöst oder Priester gegen den Willen der Gemeinde eingesetzt worden waren, verweigerten viele Gläubige den Besuch der Gottesdienste als auch priesterliche Beerdigungen, Trauungen und Taufen. Auch boykottierten Schüler in einigen Städten den Religionsunterricht bei sogenannten »aufgezwungenen Priestern« wie in Livno.[456] Die Landgemeinden waren von diesen Aktionen beinahe überhaupt nicht betroffen. In der Herzegowina ›streikten‹ die Orthodoxen fast nur in Mostar, dafür hier jedoch am heftigsten in ganz Bosnien-Herzegowina. Die Boykotte verdeutlichten dabei auch die relativ geringe Bedeutung von Geistlichen und der Amtskirche im sozialen religiösen Leben.

452 Emil Gavrila (1861–1928) war promovierter Jurist und Rechtsanwalt in Novi Sad und Budapest. Er stammte aus einer rumänischsprachigen Familie. Mit vielen anderen wurde er in der Zeit des Ersten Weltkrieges wegen Hochverrats angeklagt.

453 *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 42.

454 *Madžar*: Pokret Srba BiH 202 f.

455 Ebd. 203–205.

456 *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 42.

Die Geistlichkeit besaß nur geringen Einfluss auf die kirchlichen Immobilien wie Kirchen und Friedhöfe, weswegen Beerdigungen weiter auf den Friedhöfen der Gemeinden stattfanden, nur eben ohne Priester.

Die Spannungen verschärften sich zum Ende der 1890er Jahre an zahlreichen Orten Bosniens. Sie befeuerten zudem Forderungen von Muslimen nach ähnlich gearteter religiöser Autonomie. Auch ging 1897 ein sogenanntes Agrarmemorandum aus der Bosnischen Krajina in Wien ein, in dem die unglaubliche Zahl von fünfhundert, zumeist orthodoxen Bauern der westbosnischen Krajina gegen Abgabe- und Dienstpflichten, aber auch gegen einwandernde Siedler aus der Habsburger Monarchie protestierten.[457] Diese sozialen Forderungen wurden jedoch bewusst nicht in die Forderungen der städtischen Laien nach Kirchenautonomie eingebunden – einerseits waren es nicht die Probleme ihrer Aktivisten und andererseits rechneten sie sich von dieser thematischen Ausweitung nur negative Folgen für den Erfolg der kirchlichen Bestrebungen aus.[458]

1898 versuchten hohe Geistliche des Landes durch Zugeständnisse an die Autonomisten die Grundlage für eine Verständigung zu schaffen. So bemühte sich der Sarajevoer Metropolit Nikolaj um Vermittlung mit Mostarer Laienkreisen. Hierzu schrieb der gebürtige Herzegowiner und Sarajevoer Konsistorialrat Prota Stevo Davidović[459] einen geheimen Brief an Pero Šantić,[460] eine anerkannte, eher gemäßigte Autorität unter Mostarer Orthodoxen. Davidović betonte darin die gemeinsamen Ziele der hohen Geistlichkeit und der »wahren serbischen Intelligenz in Mostar«. Metropolit Nikolaj Mandić sei gewillt,

> mit dem Volk zu einer Übereinkunft zu kommen und damit gemeinsam an der Verwirklichung der nationalen Rechte zu arbeiten, die man in der heutigen Zeit und Situation *zum Nutzen unserer hl. Kirche, Religion, Nationalität und den übrigen serbischen Heiligtümern* in die Tat umsetzen kann. […] [Davidović habe dem Metropoliten daher gesagt:] Mostar ist das Tor, durch das sich diese Übereinkunft klug, nützlich, legitim und patriotisch erreichen lässt.[461]

457 *Madžar*: Pokret Srba BiH 214.

458 Junge serbische Intellektuelle sahen dies bereits aus der Distanz weniger Jahre als klaren politischen Fehler an. *Grđić*, Vasilj: Riječ dvije o našem sporu. In: Spomenica Vasilja Grđića. Sarajevo 1935, 72–74.

459 Stevo N. Davidović (1855–1901) war Prota in Sarajevo und 1895–1897 Chefredakteur der Kirchenzeitschrift *Istočnik*. Teils unter Pseudonymen (u. a. *Leotar* [Berg oberhalb von Trebinje]) schrieb er Texte über die kirchliche Seelsorgepraxis sowie ethnologische Studien in der *Bosanska vila* und im *Istočnik*. Vgl. u. a. *Radulovič*: Bibliografija »Istočnik« 28 f.

460 Pero Šantić entstammte einer der wohlhabendsten orthodoxen Händlerfamilien in Mostar. Er war lange Jahre Vorsitzender des Kirchenvorstandes und beteiligt an einigen Delegationen für die Übergabe von Memoranden in Wien und Budapest. Er galt als gemäßigt, weswegen er wiederholt Verhandlungen zwischen den Autonomieführern, der Regierung und den Bischöfen mit auf den Weg brachte. Er war der Bruder des berühmten Dichters und Dramatikers Aleksa Šantić.

461 Stevo N. Davidović an Pero Šantić, »geheim«, 16.1.1898; AHNKŽ, ZMiH 14/1898; meine Hervorhebung.

Davidović bat Šantić, die Laienvertreter der Gemeinde in Mostar dazu zu bringen, den Sarajevoer Bischof um eine Unterredung zu bitten. Dabei würden die Mostarer erkennen, dass »der Metropolit Mandić kein solches Scheusal [strašilo] sei, als wie er in Verruf gebracht wurde.«[462] Es kam dennoch zu keiner Annäherung. Davidovićs Gleichsetzung von sakralisierter Nation und nationaler Religion verdeutlicht, wie sie als Chiffre für einen zu stärkenden Konsens zwischen politisierten Laien und der hohen Geistlichkeit genutzt wurde. Die Konkurrenz zwischen Laien und Geistlichen verstärkte die Einbindung nationaler Narrative in religiöse einerseits und die Nutzung sakralisierter nationaler Narrative andererseits.

In der Mostarer Gemeinde trieben die Vertreter um Vojislav Šola und Mijat Radović die Auseinandersetzungen mit der Kirchenhierarchie und der Regierung weiter voran. Wien und der Mostarer Bischof Serafim drängten dagegen auf eine Konfliktlösung durch kleine Zugeständnisse etwa in der Priesterwahl, der Verwaltung des Klosters Žitomislić als auch über eine versuchte Stärkung gemäßigter Kreise in Mostar. So bemühten sich die Regierung und Bischof Serafim mehrfach vergeblich darum, eine Gemeindesitzung abzuhalten. Stattdessen sammelte Šola in Mostar über 180 Unterschriften für die Einsetzung eines politisch äußerst aktiven Priesters aus der Nähe von Sarajevo.[463] Als Kompromiss plante die Regierung und der Bischof den Laien anzubieten, in Mostar Priester*kandidaten* zu wählen, von denen der Bischof einen zum Priester ernennen würde.[464] Die aktiven Kreise hintertrieben jedoch bereits die Wahl und stellten Serafim als Erfüllungsgehilfen Wiens dar, womit sie die Meinungsführerschaft in der Kirchgemeinde behaupteten. Auf der im März 1898 einberufenen Gemeindeversammlung gewann Šola erneut die Diskussion mit dem Argument, die Kirchgemeinde würde nicht in Anwesenheit des andersgläubigen Regierungskommissars Klimburg über ihren Priester beraten. Er fügte hinzu: »Wozu brauchen wir jetzt einen Priester? Wir gehen sowieso nicht in die Kirche und das deshalb, weil ein Regierungskommissar die Kirchengemeinde verwaltet.«[465] Den Spitzen der Autonomiebewegung war klar, dass sie mit der Annahme eines Kompromisses gegenüber konziliantere Kreisen in den Gemeinden schnell an Einfluss verloren

462 Ebd.

463 LR an GFM; ABH, ZMF PrBH 1478/1897

464 Korrespondenz zwischen KL Vojvodić, LR und GFM, 13.–14.11.1897; ABH, ZMF PrBH 1459/1897. Kállay drängte dabei den Mostarer Kreisleiter dazu, Serafim nicht allein mit den Gemeindeführern verhandeln zu lassen, »da wenn diese wirklich sich zu ihm begeben, er sie entweder schroff abweisen oder ihnen, was noch arger wäre, weitgehende Concessionen machen könnte und überhaupt auf seine Fähigkeiten kein Verlaß ist.« Ebd. Ausführlich zu den Befriedungsversuchen der Regierung um die Mostarer Gemeinde: *Madžar*: Pokret Srba BiH 216–227.

465 KL Vojvodić über die Gemeindesitzung in Mostar an Kállay, 7.3.1898; ABH, ZMF PrBH 262/1898; zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 226. Die Äußerungen Vojislav Šolas wurden mit heftigem Beifall der Versammelten quittiert, wobei sich die Unterstützer Bischof Serafims in der Versammlung nicht äußerten.

hätten. In einem Artikel für den in Mostar erscheinenden *Srpski vjesnik* kritisierte ein ungenannter Autor in äußerst scharfer Weise die Regierung und den Bischof für ihre Konzepte zur Verwaltung der Glaubensgemeinschaft. Der Artikel durfte nicht veröffentlicht werden. Als Gründe für die Kirchenstreiks wurden im Artikel genannt, dass an der Spitze der Gemeinde ein Regierungskommissar stehe und die vom Bischof eingesetzten Priester kein Vertrauen im Volke genössen. »Bischof und Priester sind eine Kaste geworden, vollkommen getrennt vom Volk; zu Beamten der Regierung, für die allein sie beteten, weil sie auch niemanden hinter sich hatten.«[466] Mit Blick auf Kállay und die Autonomie der serbisch-orthodoxen Kirche fragte der Autor messerscharf argumentierend:

> Was hat er [Kállay] gemacht? Er hat sie [die Kirchenautonomie] uns genommen. Und jetzt sollen wir ihn bitten sie uns zu geben? Nein! Der Mensch kann nur um etwas bitten, was ihm nicht gehört, was nicht sein eigen ist und was er haben möchte. Wir werden nicht um etwas bitten, was uns schon immer gehörte und was uns widerrechtlich genommen wurde.[467]

Die Wahrnehmung des Bruchs traditioneller Rechte durch den Staat polarisierte die orthodoxen Kreise in Mostar und legitimierte die Autonomieführer zu Widerstand. Dies lag in der grundlegend antihabsburgischen Stimmung unter Orthodoxen begründet, aber auch an einem überlieferten autonomistischen Selbstverständnis orthodoxer Eliten – egal ob in den Städten oder auf dem Land. Eine solche Haltung beruhte auch darauf, dass bereits der Aufruf zu aktivem Widerstand symbolisches Kapital darstellte, mit dem eine Vorrangstellung innerhalb der Glaubensgemeinschaft gesichert werden konnte. Mit zunehmender Repression der Regierung und ausbleibenden Erfolgen drohte den kämpferisch argumentierenden Teilen der orthodoxen Eliten dieses Kapital an Wert zu verlieren, da nun konziliantere Kreise, vor allem in Mostar und Sarajevo, darauf drängten, die Beziehungen mit dem habsburgischen Staat nicht gänzlich eskalieren zu lassen und damit individuell wie kollektiv weitreichende Ressourcen und Kompetenzen zu verlieren. Die von Habsburger Beamten als »Ultras«[468] oder »Memorandumaši«[469] bezeichneten aktiven Orthodoxen wie Šola, Radović oder Zec in Mostar und Jeftanović in Sarajevo oder der seit 1897 immense Aktivität entwickelnde Händler und Direktor der orthodoxen Schule in Livno, Kosta Kujundžić, beharrten in dieser Situation auf ihren Forderungen und weiteten sie aus. Als förderlich erwies sich hierbei für sie, dass die Regierung an vielen Or-

466 *N.* N.: Biranje sveštenika u Mostaru, geplant für: Srpski vjesnik 9/1898. ABH, ZMF PrBH 293/1898; zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 226.

467 Ebd. 227.

468 Die Bezeichnung Ultras verwandten habsburgische Beamte vor allem für national aktive orthodoxe Serben. Dabei schied der Begriff ›normale‹ Formen von Nationalismus davon ab.

469 So u.a. Ziviladlatus Kutschera in einem Brief an Kállay, 10.1.1902; ABH, ZMF PrReg 4/1902.

ten die gemäßigten Kreise relativ offen unterstützte, die bei der Mehrzahl der Orthodoxen jedoch dadurch in Misskredit gerieten. Kállay und die Regierung wussten um diese Logik, sahen aber auch keinen anderen Weg.

Šola, Radović, Jeftanović und Kujundžić, mittlerweile erfahrene serbisch-orthodoxe Politiker, die sich lediglich nicht so nennen durften, gaben das Heft des Handelns gerade in dieser entscheidenden, weil verfahrenen Situation nicht aus der Hand. Sie waren davon überzeugt, die Vertreter des orthodoxen Volkes zu sein. Ihre materielle Situation und ihr weites Netz an Kontakten ermöglichte es ihnen, jahrelang zwischen Sarajevo und Mostar; Wien, Budapest und Konstantinopel hin und herzureisen, Audienzen beim Kaiser, Treffen mit Kállay und mit dem Ökumenischen Patriarchen zu erbitten, den Kirchenkongress in Sremski Karlovci zu besuchen und sich allerorts mit serbischen Rechtsanwälten, Diplomaten und Politikern zu beraten. Bei einem Treffen mit Kállay im März 1898 brachten Jeftanović und Šola als Vorbild für die die Organisation der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Bosnien die orthodoxen Kirchen in Ungarn ins Gespräch.[470] Kállay empfahl ihnen, ihre Vorstellungen in einem Entwurf eines Statuts zusammenzufassen, das die Metropoliten und die Regierung prüfen würden. War in Kállays Vorschlag offenbar intendiert gewesen, die Opposition aufzureiben und zu spalten, gelang es Jeftanović, Šola, Radović und Kujundžić auch aus diesem Vorhaben politisches Kapital zu schlagen. Der Rechtsanwalt und Zeitungsredakteur Emil Gavrila, der bereits am zweiten Memorandum maßgeblich beteiligt war, schrieb in Novi Sad bis zum Sommer 1898 ein Statut, das im Juli als »Verfassung der kirchlichen und schulischen Selbstverwaltung des serbisch-orthodoxen Volkes in Bosnien-Herzegowina« in Wien übergeben wurde. Es handelte sich dabei um eine Zusammenstellung von Regelungen der serbisch-orthodoxen und rumänisch-orthodoxen Eparchien in Ungarn, übernahm aber auch Bestimmungen des Kirchengesetzes Serbiens von 1890.[471]

470 1864 wurde eine rumänisch-orthodoxe Metropolie im Königreich Ungarn errichtet, die die Bistümer Hermannstadt/Sibiu und das Banat umfasste. 1869 sanktionierte der Kaiser ein sog. Organisations-Statut für diese Kirche, auf das sich die späteren orthodoxen Kirchenstatute in Österreich-Ungarn häufig bezogen. *Bremer*: Ekklesiale Struktur 34–37.

471 Das sog. Statut der Kirchen- und Schulautonomie des serbischen orthodoxen Volkes in Bosnien-Herzegowina umfasste 346§§ und wurde noch im Jahre 1898 in der Zeitschrift des Patriarchats von Sremski Karlovci *Srpski sion* kritisch beleuchtet und vollständig veröffentlicht. Der Statutenentwurf hob die Konvention von 1880 zwischen Wien und Konstantinopel auf (das sog. Konkordat), erklärte die bosnischen Eparchien zum Patriarchat von Konstantinopel gehörig und alle kirchlichen Organe als autonom gegenüber dem Staat. Es sah Vertretungskörperschaften auf Gemeinde- und Eparchialebene sowie oberhalb der bosnischen Eparchien vor. Diese Körperschaften sollten jeweils aus Laien und Geistlichen gemischte Räte und Vorstände wählen, auf Gemeindeebene einen Kirchenvorstand, auf eparchialer und übereparchialer (landesweiter) Ebene jeweils einen Verwaltungsrat und ein geistliches Gericht. Der Eparchialrat sollte aus 50 Laien und 20 Geistlichen, das geistliche Gericht aus 6 Geistlichen und 3 Laien bestehen. Zudem sollte für alle Eparchien eine Kirchen- und Schulversammlung und ein hohes geistliches Gericht in Sarajevo eingerichtet werden.

Obwohl Kállay ihnen zugesichert hatte, die Landesregierung und die Metropoliten würden den Vorschlag prüfen, reisten Šola, Jeftanović und Radović nach Konstantinopel, um dem Patriarchen ihr Statut zu übergeben und nach Möglichkeit vor dem Sultan die Lage der Orthodoxen in Bosnien zu beklagen. Die Hohe Pforte empfing die Orthodoxen nicht, der Patriarch ließ sie jedoch vor. In diesem Moment setzte das hochgradig beunruhigte Wien immense diplomatische Hebel in Bewegung, um im Patriarchat die Ablehnung des Statuts sicher zu stellen. Zudem verfolgten Konfidenten und Diplomaten jeden Schritt der Orthodoxen in Konstantinopel und untersuchten gerade ihre Beziehungen zu serbischen, montenegrinischen und russischen Diplomaten, was jedoch weniger ergab als vermutet.[472]

Die Zahlenverhältnisse zwischen Laien und Geistlichen waren hier ähnlich – zwei Drittel Laien gegenüber einem Drittel Geistlichen im Verwaltungsrat. Im geistlichen Gericht waren die Verhältnisse umgekehrt: einem Drittel Laien standen zwei Drittel Geistliche gegenüber. Grundlage der Besetzung aller kirchlichen Ämter bis auf den Mönchsklerus, also der Priester, Erzpriester und Bischöfe als auch der Laienvertreter war die Wahl innerhalb der gemischten Körperschaften. Die Bezahlung der Geistlichen und der Lehrer in den Kirchen und kirchlichen Schulen sollten die Eparchialräte organisieren, die hierfür finanzielle Mittel von der Regierung erhielten. Ustav crkvene i školske samouprave srpskoga pravoslavnoga naroda u Bosni i Hercegovini, Juli 1898; ABH, ZMF PrBH 955/1898. Abgedruckt in: Srpski sion. 38–46/8 (1898), passim.

Äußerst kritisch, teils sarkastisch setzte sich ein Jahr später der Kirchenhistoriker und Bibliothekar der Patriarchalbibliothek in Sremski Karlovci, Prota Dimitrije Ruvarac, mit dem Statut auseinander. Er war der jüngere Bruder des bekannten Kirchenhistorikers Ilarion Ruvarac und gehörte seit den 1870er Jahren zu den exponiertesten Kritikern der kirchlichen Autonomie im Patriarchat von Sremski Karlovci, die er mit historischen und dogmatischen Argumenten bekämpfte. Bezeichnete er bereits die Statuten der rumänisch-orthodoxen und der serbisch-orthodoxen Kirche im Königreich Ungarn als »lutherisch«, waren die Ideen, die dem Kirchenstatut für Bosnien-Herzegowina zu Grunde lagen, für ihn zusätzlich »freidenkerisch« und »extrem liberal« – aus seiner Sicht überaus gefährlich. Seine Broschüre über das Statut beginnt mit einer vielsagenden ironischen Charakterisierung der Auftraggeber des Statutes: »Die ›Freunde‹ des Serbentums in Bosnien-Herzegowina, die Herren Gligorije Jeftanović, Vladimir Šola und ihre Genossen, Händler und Großgrundbesitzer oder wie man sie normalerweise nennt ›Gazdas‹, der erste aus Sarajevo, der zweite aus Mostar, wollten ›ihrem lieben Volk‹ von möglichst großem Nutzen sein, dem sie immer schon ›Freunde‹ gewesen waren und um dessen ›Wohl‹ sie sich Tag und Nacht sorgten […], in ihren Köpfen und mit all ihrem Verstand dachten sie lange, lange nach und kamen darauf, was ›ihrem Volk‹ in Bosnien-Herzegowina das Nötigste sei, und gelangten am Ende zur Überzeugung: dass ihm nichts so nötig und notwendig ist, wie eine geschriebene kirchliche und schulische Selbstverwaltung.« *Ruvarac*, Dimitrije: Ustav crkvene i školske samouprave srpsko-pravoslavnoga naroda u Bosni i Hercegovini. Sastavljen Dr. Emilom Gavrilom. Zemun 1899, 3. Kállay zeigte sich zufrieden mit der Broschüre und ließ sie an Priester in Bosnien verteilen. *Madžar*: Pokret Srba BiH 248–253. Zu Dimitrije Ruvarac' ausgiebiger Kritik der autonomen Kirchenverwaltung im Patriarchat von Sremski Karlovci vgl. *Bremer*: Ekklesiale Struktur 76–88.

472 *Madžar*: Pokret Srba BiH 236–242. Nach Angaben eines habsburgischen Konfidenten Hubmayer[?] hatten auch die Vertreter der Autonomiebewegung einen Vertrauensmann im Patriarchat, der sie über die Pläne und Einflussnahmen seitens Wiens unterrichtete. Konfidentenbericht Hubmayer [?], 5.11.1902; ABH, ZVS PrBH 4113/1902.

Als klar wurde, dass das Patriarchat den Statutenentwurf ablehnen würde, reisten Jeftanović und Radović nach sechswöchigem Aufenthalt in Konstantinopel im August 1898 erneut nach Wien, um Kállay neue Pläne vorzustellen.[473] Der Patriarch richtete stattdessen eine Enzyklika an die Bischöfe in Bosnien, in der er sie in ihren Rechten und Pflichten als geistliche Oberhirten bestärkte und die zahlreichen Verweigerungen von Gläubigen gegenüber der Geistlichkeit bedauerte.[474] Während Wien und die Landesregierung in Sarajevo die Ablehnung des Synods als Bestätigung auf ganzer Linie verstanden, ließen Šola, Jeftanović, Radović und Kujundžić keinen Deut nach. Umgehend reisten sie zurück nach Konstantinopel und bemühten sich, über Änderungen am Statut zu verhandeln.

Entgegen habsburgischen Erwartungen war die erfolglose Vehemenz einer Handvoll Gemeindevertreter ihrer Popularität in den Städten nicht abträglich. Mit diesem Ansehen ließ sich auch die Fortführung der politischen Bewegung finanzieren, für die Orthodoxe in vielen Städten im Lande Geld sammelten. Allein in Mostar kamen unter Orthodoxen rund 12.000 Gulden für die Unterstützung der zwischen Konstantinopel und Wien hin und her reisenden Aktivisten und zur Bezahlung der Rechtsanwälte Gavrila und Krasojević zusammen.[475]

Nach Jahren des Laienprotests, in dem sich die Metropoliten weitgehend passiv verhalten hatten, wuchs von Seiten der städtischen Öffentlichkeiten, der Regierung als auch des Patriarchats der Druck auf die Bischöfe, zu den Vorgängen endlich Stellung zu beziehen. So bedauerten die Bischöfe die Auseinandersetzungen Anfang 1899 zutiefst in einem gemeinsamen Brief. Sie bestritten, dass die Führer legitime Vertreter der Glaubensgemeinschaft seien und bestritten auch deren Behauptungen über den Zustand der Glaubensgemeinschaft. Indem sie deren Projekt als kein kirchliches, sondern im Grunde antikirchliches oder maximal ein kirchenpolitisches bezeichneten, mühten sie sich, ihm Legitimität zu entziehen. Die Bischöfe zeigten in gewisser Weise Verständnis für den Widerstand gegen die staatliche Kontrolle der Eparchien, der Gemeinden und ihren Schulen, schrieben jedoch, es handle sich dabei nun einmal um die Grundprinzipien eines modernen Staates. Sollte das Patriarchat das »demokratisch-protestantische Statut«, wie sie es nannten, anerkennen, sähen sie sich gezwungen ihre Ämter niederzulegen.[476] Der Patriarch schrieb daraufhin

473 *Madžar*: Pokret Srba BiH 244 f.

474 Die LR verbot die vollständige Veröffentlichung der Enzyklika im *Srpski vjesnik*. Lediglich Teile wurden im *Istočnik* abgedruckt. Istočnik 19/12 (1898), 18 f. Vgl. *Madžar*: Pokret Srba BiH 245, 258.

475 Ebd. 257 f.

476 Ebd. 263 f. Eine der bekannten Kritikansätze an einer starken Laienbeteiligung in orthodoxen Kirchengremien war die Behauptung diese Vorstellungen seien protestantischer Herkunft oder durch demokratische Forderungen entstanden. Sie entstammten spätestens den Debatten um die Kirchenstatute der orthodoxen Eparchien der Habsburger Monarchie in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Vgl. u. a. den Beitrag des katholischen Kirchenrechtlers

an die Metropoliten, das orthodoxe Kirchenvolk in Bosnien-Herzegowina und die Regierung in Wien, lehnte den Statutenentwurf erneut ab und rief das gesamte Kirchenvolk zu Loyalität gegenüber der Kirchenführung und dem Staat auf. Die Schuld für die Unruhe in der Kirche übertrug er »einigen orthodoxen Christen […], die in übertriebenem Eifer die Angelegenheit falsch verstanden« hätten und sich »schwer gegen Gott versündigten«.[477] In voller Loyalität gegenüber Habsburg und legitimiert durch das bekannte Pauluszitat, empfahl der Patriarch seinem Kirchenvolk:

> Und weil Ihr eine väterliche und patriotische Regierung habt, die ihr Volk ohne Ansinnen von Stammes- und Glaubensunterschieden mit so vielen Wohltaten überhäuft, die Euch heilsamen Schutz bietet, die den heiligen und orthodoxen Glauben unserer Väter achtet, ihre heiligen Kanones und Eure geistlichen Einrichtungen [sveštene zavode], seid Ihr verpflichtet, ihr Euer vollkommenes Vertrauen zu schenken und ihr sowohl mit Gehorsam als auch friedliebendem und loyalem Verhalten Eure Gunst zu erwidern, wie es der segensreiche Paulus predigt: ›Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet‹ [Römer 13/1].[478]

Regierung und Finanzministerium waren vollauf zufrieden mit der Reaktion aus Konstantinopel und hofften, dass sich die Bewegung damit beruhige. Man ließ den Hirtenbrief im *Istočnik* veröffentlichen und in erhöhter Auflage an alle Priester versenden. Gingen auch westliche Beobachter an diesem Punkt vom Scheitern der Bewegung aus, war die Folge des Hirtenbriefes eher entgegen ihrer Intention.[479] Eine Flut von Protestschreiben erreichte das Patriarchat, in denen

zum Kirchenstatut des Patriarchats von Sremski Karlovci von 1868: *Vering*: Akten u. Mittheilungen 231 sowie genereller zu den üblichen Vorwürfen gegen eine starke Laienbeteiligung an der Kirchenverwaltung: *Stan:* Die Laien in der Kirche 53–67.

477 Briefe des Patriarchen Konstantin an die Metropoliten sowie die Geistlichen und Gläubigen in Bosnien-Herzegowina, 15.2.1899. Veröffentlicht in: Istočnik 4/13 (1899), 51–54, hier 53.

478 Hirtenbrief des Patriarchen Konstantin und der heiligen Synode an das gesamte Kirchenvolk, 15.2.1899; ebd. 54 (Meine Übersetzung der serbischen Übertragung des griechischen Originals; Pauluszitat nach der Lutherübersetzung). In abweichender dt. Übersetzung auch in: ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« o. S. k. 1. Zum Hirtenbrief des Patriarchen auch *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 47; *Vrankić*: Religion und Politik 258 f.

479 Der britische Konsul in Sarajevo, Edward B. Freeman, berichtete seinem Außenministerium im März 1899 über die Absage des Patriarchats gegenüber »the movement, which in reality was rather political than ecclesiastical and directed more against the government than against the Church«. Seiner Meinung nach bereiteten die Autonomieführer um Jeftanović bereits ihre Emigration aus Bosnien vor. Freeman hegte in dieser Sache klare Sympathien für das Vorgehen Kállays und der Landesregierung. Freeman an Foreign secretary, Sarajevo 20. und 29.3.1899; in: *Destani*: Ethnic minorities. Vol. 2, 34–40. Darin auch die englische Übersetzung der Enzyklika und des Hirtenbriefs des Patriarchen an die bosnischen Bischöfe und Gläubigen vom 15.2.1899. Ebd. 41–59.

einzelne Kirchgemeinden Jeftanović, Šola und Kujundžić ermächtigten, ihre Kirchgemeinden in Konstantinopel für größere kirchliche Autonomierechte gegenüber den Bischöfen und der Regierung zu vertreten. Die gegenseitige Legitimierung von Wien und Konstantinopel, von weltlicher und geistlicher Obrigkeit, wirkte im habsburgischen Bosnien jedoch delegitimierend für die orthodoxen Bischöfe. Auch brachte der Widerstand gegen Wien und Konstantinopel verstärkt Pfarrgeistliche und städtische Laien zusammen. In letzter Konsequenz stellte das hier verwandte Pauluszitat bei vielen Oppositionellen auch die Autorität - kanonisierten religiösen Wissens in Frage. Um das Bündnis mit Pfarrgeistlichen bemühten sich die oppositionellen Laien aktiv, da so die Bewegung gegenüber Wien und Konstantinopel legitimiert werden konnte. Noch im selben Jahr organisierte vor allem der umtriebige Priester Stevo Trifković aus der Nähe von Sarajevo Protestschreiben von orthodoxen Geistlichen. Obwohl die Regierung mit Geldstrafen und Verhören gegenüber Priestern reagierte, trafen in Konstantinopel Unterstützerbriefe von Geistlichen mit über hundert Unterschriften ein. Priester ergriffen darin explizit Partei für eine rechtliche Absicherung einer kirchlichen Gemeinde- und Schulautonomie.[480] Den Laienführern der Bewegung gelang es so mit vielen Geistlichen Einigkeit im Wogegen herzustellen, die Frage nach dem genauen Wofür konnte man vertagen. So konnten disparate Strömungen ohne ein positives Ziel vereint werden.

Nach erfolglosem Verhandeln in Wien und in Konstantinopel bemühten sich sowohl die Regierung als auch Jeftanović, Šola und Kujundžić im Jahre 1899 um Annäherung. Dabei brachten die Lokalverwaltung und gemäßigte Kreise gerade Mostars Verhandlungen zwischen Bischöfen und Oppositionsführern auf den Weg. Die Regierung hielt sich aus diesen Gesprächen betont heraus. Der direkte Kontakt zu Bischof Nikolaj in Sarajevo und seine täglichen Berichte reichten der Regierung. Bereits die schriftlich geführten Vorverhandlungen dauerten monatelang.[481] So erklärten Jeftanović, Šola und Kujundžić den Bischöfen, dass ihre kirchenrechtliche Position zum Staat »unkanonisch und unorthodox« sei. Für die Auseinandersetzungen und Probleme innerhalb der Glaubensgemeinschaft machten sie allein Habsburg verantwortlich und suchten zumindest in diesem Punkt eine Annäherung mit ihren Oberhirten.[482] Im Dezember 1899

480 Vgl. *Madžar*: Pokret Srba BiH 273–275; *Maksimović*: Crkvene borbe 87.

481 *Madžar*: Pokret Srba BiH 285–292.

482 »Wir haben immer und überall und bei jeder Gelegenheit aus tiefster Überzeugung behauptet und unzählig Male wiederholt, dass wir, mit uns aber auch das ganze serbisch-orthodoxe Volk und seine Geistlichkeit, für alle Unzukömmlichkeiten, Unordnungen, Zwistigkeiten und Kämpfe in den Angelegenheiten unserer Kirche und Schule die Regierungsbehörden verantwortlich machen, welche sich in ungesetzlicher Weise in die Angelegenheiten unserer Kirchen- und Schulautonomie einmischen, während vor der Occupation die Staatsgewalt eine solche Einmischung unterlassen hat. Diese unberufene Einmischung aber bezweckt nicht den Vortheil unserer heiligen Kirche und Religion, sondern sie dient -

kam es in Sarajevo zu mehreren Verhandlungen zwischen den (drei) Bischöfen und drei Führern der Opposition. Auch sie blieben erfolglos, da die Laien Grundsatzforderungen gestellt hatten, von denen die Bischöfe keiner einzigen zustimmen konnten.[483] Die Argumentationen beider Seiten entspannen sich jeweils am Staatskirchenrecht und der Kirchenverfassung während der vergangenen osmanischen Zeit.[484] Die Diskussionen trugen teils paradoxe Züge: Laien und niedere Geistliche verteidigten die Legitimität und Legalität des Osmanischen Reiches und der phanariotischen Bischöfe; die Metropoliten argumentierten entgegengesetzt und stritten für das Recht des katholischen Kaisers, orthodoxe Bischöfe und Kirchenfunktionäre in Bosnien frei zu ernennen und zu entlassen. Als die Verhandlungen mit den Metropoliten den Prozess nicht voranbringen konnten, entschlossen sich die Volksführer im Jahre 1900 zu einem dritten Memorandum. Im Mai reisten hierfür rund 60 Orthodoxe des Landes aus mehr als 40 Gemeinden nach Budapest. Unter ihnen befand sich nun bereits ein knappes Drittel Geistlicher. Die Vertreter des »serbisch-orthodoxen Volkes« behaupteten zudem durch zahlreiche Vollmachten insgesamt 77 orthodoxe Gemeinden Bosnien-Herzegowinas zu vertreten.[485] Regierung und Kaiser verweigerten ihnen die Audienz.

allein politischen Zielen, welche im Widerspruche stehen mit dem Vortheile unserer heiligen Kirche, Schule und Nationalität. Wir haben ferner jederzeit behauptet und behaupten noch immer, dass die Landesbehörden zu diesem Zwecke die uncanonische und unorthodoxe abhängige Stellung unserer Oberhirten, sowie die ungeordnete Lage und das Verhältnis unserer niederen Geistlichkeit ausnützt, dass daher der Zwist nur zwischen den unorthodoxen Regierungsbehörden einerseits – und zwischen dem orthodoxen Volke und dessen Klerus andererseits besteht.« Jeftanović, Šola und Kujundžić an die Bischöfe von Sarajevo, Mostar und Tuzla, Sarajevo 6./18.11.1899 (dt. Übersetzung); ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« IV k. 2; Hervorhebungen im Original.

483 Die Opposition verlangte 1.) die Konvention von 1880 aufzuheben und die Bischöfe auf gemischten Eparchialversammlungen von Laien und Geistlichen wählen zu lassen; 2. und 3.) die Konsistorien der Bistümer aufzulösen und sowohl eparchiale Verwaltungsräte als auch geistliche Eparchialgerichte einzurichten, deren Mitglieder auf Eparchialversammlungen gewählt werden sollten; 4.) die Eparchialversammlungen aus zwei Dritteln Laien und einem Drittel Geistlicher sich konstituieren zu lassen und 5.) zentrale Organe für alle vier Diözesen Bosniens zu gründen – also einen hohen Verwaltungs- und Schulrat sowie ein hohes geistliches Gericht in Sarajevo. In der über das Jahr 1900 fortgesetzten schriftlichen Diskussion billigten die Bischöfe letztlich Punkt 5.), die Gründung hoher Verwaltungs- und Gerichtsorgane in Sarajevo. *Madžar*: Pokret Srba BiH 292 f. Über die Verhandlungen im Dezember 1899 auch im Brief der bosnischen Metropoliten an die LR und den Patriarchen, Juli, Nov. 1901; ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« 7 k. 1 sowie III k. 2.

484 Antwort der Metropoliten an die Volksführer, 19.3./1.4.1901; zitiert nach: *Madžar*: Pokret Srba BiH 302–304.

485 Drittes Memorandum serbisch-orthodoxer Gemeindevorsitzender und Priester an Seine Majestät, Budapest 17./30.5.1900 (dt. Übersetzung); ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« II k. 2; Mit leicht abweichenden Zahlen der angereisten Vertreter: *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 50; *Madžar*: Pokret Srba BiH 296–302, 317–323.

Zur gleichen Zeit kamen auch zwei muslimische Delegationen nach Budapest. Unter Führung des Mostarer Muftis, Ali Fehmi ef. Džabić, forderte eine Gruppe ähnlich wie die Orthodoxen die Autonomie muslimischer religiöser Stiftungen und Bildungseinrichtungen gegenüber dem habsburgischen Staat. Eine weitere Gruppe von Muslimen wollte Beschwerden gegen Übergriffe der Verwaltung in der Bosnischen Krajina vor den Kaiser bringen. Wie den Orthodoxen verweigerte die Hofkanzlei auch beiden muslimischen Delegationen eine Audienz. Das Zusammentreffen gleich mehrerer Gruppen von muslimischen und orthodoxen Eliten, die sich als Vertreter ganzer Bevölkerungsgruppen in Bosnien ansahen, löste große Unruhe in der Kállayschen Verwaltung aus und es wurde befürchtet, dass sich die orthodoxe und die muslimische Bewegung zusammenschließen. Die Kontakte und Allianzen waren zahlreich, aber eher taktisch auf die Ziele der jeweiligen religiösen Gruppe ausgerichtet. Zudem verstetigten sie sich nicht. Dabei ähnelten sich die Forderungen von Orthodoxen und Muslimen strukturell sehr stark. Dies lag unter anderem daran, dass der Novi Sader Anwalt Emil Gavrila 1899 mit am Entwurf des muslimischen Autonomiestatuts geschrieben hatte und als einer der aktivsten Befürworter orthodox-muslimischer Zusammenarbeit galt.[486] Die muslimischen Eliten zögerten hinsichtlich der Unterstützung durch die Serbisch-Orthodoxen, signalisierten jedoch, dass sie einen Zusammenschluss beider Bewegungen in Betracht ziehen würden, falls ihre eigenen Bemühungen scheitern. Ein Zusammengehen wurde von beiden Seiten vorrangig taktisch und zweckrational gesehen, wobei die Orthodoxen darin mitunter auch wertrational eine Vereinigung im Rahmen der serbischen Nation anstrebten. Dabei gab es auch Differenzen der Bewegungen, die gemeinsame Aktionen verhinderten. Mit wenigen Ausnahmen stammten die zentralen Akteure der Bewegungen aus unterschiedlichen, sich misstrauisch begegnenden Milieus ihrer Städte. Sowohl ihre historischen Erfahrungen und Erwartungen als auch viele politische Ziele waren grundverschieden. Prägte die Bewegung der Orthodoxen eine Spannung zur eigenen religiösen Hierarchie, fehlte diese unter Muslimen beinahe vollständig. Die radikaleren Vertreter der muslimischen Bewegung gehörten selbst den hohen Funktionseliten ihrer Glaubensgemeinschaft an, der muslimischen *ulema*. Die Bewegung der Muslime war zudem heterogener, stärker in gemäßigte und radikale Gruppen gespalten und stand nicht wie die orthodoxe Bewegung unter klarer Führung einer Handvoll Laien und Priester. Zahlreiche muslimische Eliten befürchteten, dass in die kirchlich-edukativen Forderungen der Orthodoxen bald auch soziale hinzukommen würden. Hier war vor allem die Agrarfrage ein Hindernis, d. h. die Forderung auf Reform der Bodenbesitzverhältnisse und damit die Aufhebung der Abgabenverhältnisse zumeist orthodoxer Bauern gegenüber vorrangig muslimischen Landbesitzern.

486 *Šehić*: Autonomni pokret muslimana 137–140.

Seit Ende der 1890er Jahre waren Wien und Sarajevo hochgradig sensibilisiert, was ein mögliches Zusammengehen der muslimischen und orthodoxen Autonomiebewegung anging.[487] Die Befürchtungen trugen mit dazu bei, dass die Forderungen der Orthodoxen und Muslimen staatlicherseits nicht gänzlich ignoriert und den Bewegungen immer wieder einzeln Lösungen angeboten wurden. Sobald Wien einer Bewegung Verhandlungen und eine mögliche Lösung in Aussicht stellte, schwächte sich jeweils auch die Zusammenarbeit beider Bewegungen ab – ein gutes Beispiel für *divide et impera,* aber auch für das imperiale Nabe-Speiche-Modell von Motyl und Barkey.[488]

Das dritte Memorandum der orthodoxen Serben vom Mai 1900 war im Ton deutlich schärfer als die vorherigen und nutzte explizit demokratische Argumente. Es hatten zahlreiche Orthodoxe unterzeichnet, zumal auch viele Geistliche, und es war mit 67 Maschinenseiten wohl das umfangreichste Dokument, das orthodoxe Serben aus Bosnien je an den österreichischen Kaiser schrieben.[489] Die Autoren erneuerten alle bereits mehrfach gestellten Forderungen, die auf ihren »Volksheiligtümern« genannten traditionellen Rechten gründeten. Ausgangspunkt der Kritik blieb die Konvention von 1880. Beklagt wurden die verweigerte Bischofswahl, zahllose Einmischungen in die Gemeindepraxis, Versetzungen von Priestern, aber auch die Protektion der katholischen Kirche, die ungleiche Behandlung der Sprachen sowie Obstruktionen der Verwaltung gegenüber serbischen Vereinen und ihren Veranstaltungen. Das Memorandum enthielt thematisch keine neuen Klagen oder Forderungen, es führte die bestehenden lediglich beispielreich aus.[490]

487 Vgl. *pars pro toto* die Konfidentenmeldung über Treffen von muslimischen und serbisch-orthodoxen Führern der Autonomiebewegung. Konfident ›Talijan‹ (der Italiener) aus Ragusa/Dubrovnik, 15.1.1901; ABH, ZMF PrBH 114/1901 sowie verschiedene andere Konfidentenberichte über muslimisch-orthodoxe Kontakten im Jahre 1902: ZVS PrBH 2168, 2304/1902. Über ein Treffen von Šola mit dem Mufti Džabić in Konstantinopel im Jahre 1902: *Madžar*: Pokret Srba BiH 331. Zur wechselhaften politischen Zusammenarbeit zwischen der Autonomiebewegung von Muslimen und Serbisch-Orthodoxen zwischen 1899 und 1905 insgesamt: *Šehić*, Nusret: Mjere Kalajevog režima u BiH na suzbijanju autonomnog pokreta Muslimana. In: GDIBiH 20 (1972–1973), 137–181, hier 177–180; *Ders.*: Autonomni pokret muslimana 109–140; *Madžar*: Pokret Srba BiH 369–383.

488 Vgl. *Motyl*, Alexander J.: Imperial ends. The decay, collapse, and revival of empires. New York 2001, 12–20; vgl. zum imperialen »hub-and-spoke network structure, where the rim is absent« *Barkey*: Empire of difference, 9–15 sowie Kapitel 1.4.

489 Drittes Memorandum serbisch-orthodoxer Gemeindevorsitzender und Priester an Seine Majestät, Budapest 17./30.5.1900 (dt. Übersetzung); ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« II k. 2; *Madžar*: Pokret Srba BiH 296–302, 317–322.

490 Die vier Autonomieführer übergaben das Memorandum dem Kaiser erst ein Jahr später. Begleitschreiben zum dritten Memorandum. Jeftanović, Šola, Kujundžić und Jovanović an Seine Apostolische Majestät, 1./14.5.1901; ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« II k. 2; vgl. u. a.: *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 51.

Wien reagierte auch auf dieses Schreiben nach erprobtem Schema, verweigerte eine Antwort und verlangte von den Metropoliten eine Stellungnahme. Die Bischöfe taten die Forderungen erneut als ›Verirrungen‹ der Autonomieführer ab und führten sie auf liberale vojvodinische Kreise zurück. Zunehmend kritisierten jedoch auch die ›Bischöfe‹ die Regierung und verwiesen auf die »faktische Unordnung der kirchlichen Beziehungen« nach der osmanischen und phanariotischen Herrschaft. Die, wie sie schrieben, »freidenkerischsten demokratischen Grundzüge« der geforderten Autonomie lehnten sie weiterhin als unkanonisch ab. Vor allem die geplanten Eparchialversammlungen galten ihnen als gefährliche liberale Ideen, da sie in jeder Diözese »ein kleines Parlament« schaffen würden, in dem die Stimme der Geistlichen nicht mehr gehört und sich verschiedene Parteien (*partaje*) im Volk bilden würden, über deren Streit die Interessen der Kirche und der Bildung in Vergessenheit gerieten.[491] Die Antwort der Bischöfe an die Autonomieführer war ähnlich. Gerade Serafim zögerte lange, diese erneute Zurückweisung der Forderungen zu unterschreiben.[492]

Als Reaktion auf den Statutenentwurf von Jeftanović und Šola hatte Metropolit Nikolaj Mandić ab 1899 geheim mit Beratern der Regierung einen Kirchenstatutsentwurf erarbeitet. Im November 1901 sandten die Metropoliten des Landes[493] den Entwurf zur Prüfung an den Patriarchen in Konstantinopel.[494] Damit lag erstmals ein Konzept zur Gliederung orthodoxer kirchlicher Institutionen und ihrer Beziehungen zum Staat vor, das sowohl die Zustimmung von Wien als auch von den amtierenden bosnisch-herzegowinischen Metropoliten besaß. Darin sprachen die Bischöfe erstmals offen davon, dass die Serbisch-Orthodoxe Kirche in Bosnien ein allgemeines Kirchenstatut benö-

491 Vier Metropoliten an die LR, Antwort auf das dritte Memorandum, 22.7.1901; ABH, ZMF PrReg 124/1901, ZMF BH »Autonomija Srba« 7 k. 1 sowie ZMF PrBH 1540/1901.

492 Über die Haltung Bischof Serafims im Umfeld des dritten Memorandums: Appel für die LR an GFM, 25.2.1901; ABH, ZMF PrBH 314/1901, 490/1901; Bischof Nikolaj (Mandić) an GFM Kállay, 2.8.1901; PrReg 113/1901 sowie Benko an Kállay, 21.8.1901; PrReg 124/1901.

493 Aufgrund der Größe und Seelenzahl der Metropolie Dabar-Bosna baten die drei bosnischen Metropoliten seit 1898 den Patriarchen in Konstantinopel um die Teilung der Sarajevoer Diözese und um Gründung einer neuen Metropolie Banjaluka-Bihać. Kállay unterstützte die Forderung. 1899 stimmte der heilige Synod der Ausgliederung zu, 1900 sanktionierte der Kaiser die Gründung der Metropolie Banjaluka-Bihać, die von da an jene mit den meisten Gläubigen in Bosnien darstellte. Trotz zahlreicher Proteste u. a. von Jeftanović, Šola und Kujundžić wurde im Dezember 1900 der aus der kroatischen Lika stammende Evgenije Letica zum Metropoliten geweiht und inthronisiert. Zuvor hatte Evgenije als Archimandrit im Konsistorium von Temesvár gedient. Damit stammten nun drei von vier bosnisch-herzegowinischen Metropoliten nicht aus Bosnien-Herzegowina selbst. *Madžar*: Pokret Srba BiH 310–314; *Vrankić*: Religion und Politik 194–198.

494 Darlegungen der Metropoliten an den Ökumenischen Patriarchen, betr. des beigelegten Statutenentwurfes zur Regelung der Verwaltung der serbisch-orthodoxen Diözesen in Bosnien-Herzegowina, Nov. 1901 (dt. Übersetzung); ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« III k. 2. Zu diesem, sog. Mandićschen Statut vgl. *Madžar*: Pokret Srba BiH 308–310.

tige.[495] Über das dreistufige administrative Grundgerüst der Kirchenverwaltung (Kirchgemeinde, Eparchie, übereparchiale Strukturen) bestand Konsens zwischen Wien, den Bischöfen und den liberalen ›Volksführern‹. Strittig waren die gesellschaftlichen Kompetenzen der Kirchenorgane, die Verteilung der Partizipationsrechte zwischen Laien und Geistlichen sowie die Aufsichts- und Einflussrechte des Staates. Die Bischöfe forderten auf jeder Verwaltungsebene den, wie sie schrieben, »natürlichen Primat« der Geistlichkeit umzusetzen. Grundsätzlich akzeptierten sie den Einfluss und die Kontrolle des Staates. Die liberalen Laien lehnten beides kategorisch ab und forderten eine vollkommen autonome und mit Ausnahme der Kirchengerichte von Laien dominierte Kirchenverwaltung. Dabei machte das sogenannte Mandićsche Statut in zentralen Punkten Zugeständnisse an die Forderungen der Laien: Unter Voraussetzungen, die jeweils der Bischof und das zu gründende Eparchialgericht festlegten, sollte den Gemeinden das Recht zugestanden werden, ihre Pfarrer zu wählen.[496] Auch sollte der Vorsitzende einer Gemeinde frei wählbar und nicht automatisch der Pfarrer diese Position einnehmen. Als Begründung verwiesen die Bischöfe gegenüber dem Patriarchen auf die Unterschiede zwischen Land- und Stadtgemeinden: In Städten hätten seit alters her Laien das Amt des Vorsitzenden inne, auf den Dörfern sei es praktisch immer der Pfarrer. Dies sei so, weil auf dem Land »ein großer Mangel in Intelligenz herrscht und sich außer dem Geistlichen nicht leicht jemand finden wird, der die Gemeinde-Angelegenheiten zu verwalten im Stande wäre.«[497] Abschließend betonten die Bischöfe, ihr Statut repräsentiere, was »die heilige Kirche und ihre Hierarchie in dem gegenwärtigen Zeitpunkte ihrem Volke *bewilligen können* und was anderseits dieses Volk von der Kirche und der Hierarchie mit einigem Anschein von Recht *verlangen darf*.«[498] Trotz der Zugeständnisse an die Laienforderungen bemühten sich die Bischöfe im Statutenentwurf die Fehler ›zu starken‹ Laieneinflusses, wie im Patriarchat von Sremski Karlovci, auszuschließen. Zu Šola, Jeftanović und den übrigen Führern der Autonomiebewegung war trotz der Geheimhaltung schon 1899 durchgesickert, dass die Bischöfe, allen voran Nikolaj, an einem Statut arbeiteten. Ohne es zu kennen, lehnten sie es ab: Sie

495 Punkt 1 der Darlegungen zum Kirchenstatutsentwurf der Bischöfe lautete: »Weil das serbisch-orthodoxe Volk im Gebiete von Bosnien und der Hercegovina bisher keinerlei kirchliche Organisation besitzt und, ohne jedwede kirchliche Gemeindeverfassung und ohne jede Verbindung mit dem Mittelpunkte der Kirchenverwaltung auf Bergen und Thälern zerstreut lebend, seinen kirchlichen Verpflichtungen nicht nachkommen kann ohne Vermittlung der Behörden und Obrigkeiten und ohne unmittelbare Anleitung und Aufsicht von Seite seiner Kirche.« Darlegungen der Metropoliten; ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« III k. 2.

496 Punkt 3 (bezugnehmend auf § 95–105) der Darlegungen zu den Geistlichen. Metropoliten an den Patriarchen, Nov. 1901; ABH, ZMF BH »Autonomija Srba« III k. 2.

497 Punkt 18 (bezugnehmend auf § 29) der Darlegungen zu den Kirchgemeinden. Ebd.

498 Punkt 8 der Schlussbetrachtungen. Ebd. Meine Hervorhebungen.

könnten keine Kirchenverfassung akzeptieren, die ohne Mitwirkung des Volkes entstanden sei. Der Statutenentwurf entwickelte sich dennoch zu einer Diskussionsgrundlage.

Durch die wachsende Zahl junger, ausgebildeter Bosnier diversifizierte sich auch die politische Szene im neuen Jahrhundert. So verfassten bosnische Studenten in Wien und Graz 1901 und 1902 Memoranden an die Delegationen beider Reichsparlamente – also eine der wenigen gesamtstaatlichen und demokratisch legitimierten Institutionen Habsburgs.[499] Gerade aus diesen Gremien waren dem Finanzministerium wiederholt kritische Fragen zu Bosnien gestellt worden. Zwar verwandten die Studenten in ihren offenen Briefen Vorlagen der Autonomieführer aus Bosnien, gingen aber über deren Forderungen deutlich hinaus, indem die beklagten Missstände sozial vielfältiger dargestellt waren. Sie kritisierten die staatliche Politik in der Landwirtschaft, der Bildung, der öffentlichen Verwaltung, aber auch den Zustand der öffentlichen Moral. Zu den Unterzeichnern gehörten dabei mehrheitlich junge Bosnier orthodoxer, aber auch muslimischer Herkunft. Hauptinitiator war der orthodoxe Medizinstudent Lazar Dimitrijević, wobei auch Vasilj Grđić beteiligt war. Dabei prägten die Forderungen nationale, liberale als auch wertkonservative Haltungen, in die tiefe Abneigungen gegenüber der Habsburger Monarchie eingewoben waren. Religiöse Belange spielten, bis auf Verweise auf die öffentliche Moral, kaum eine Rolle. Die Kritik der »katholischen Propaganda« im Lande, die offenbar aus den Vorlagen von Priester Trifković übernommen wurde, war eher gegen die habsburgische Politik gemünzt, als dass sie Muslime und Orthodoxe zu vergesellschaften suchte.[500]

Zahlreiche muslimische und orthodoxe habsburgkritische Eliten intensivierten seit 1901 die Verhandlungen, in erster Linie um beide Autonomiebewegungen strategisch besser miteinander abzustimmen, aber auch um langfristig gemeinsame politische Ziele im Lande zu eruieren. An vorderer Stelle diskutierte

499 Der sogenannte österreichisch-ungarische Ausgleich von 1867 hatte die Habsburger Monarchie zu einem komplizierten dualistischen Staatsgebilde gemacht: An der Spitze zweier weitgehend unabhängiger Staaten mit eigenen Parlamenten und Regierungen stand der Kaiser und König. Auf gesamtstaatlicher Ebene formten drei gemeinsame Ministerien (für Äußeres, Krieg und Finanzen) einen gemeinsamen Ministerrat. Zudem trafen sich mehrmals jährlich Delegationen der beiden Parlamente (des österreichischen Reichsrates und des ungarischen Reichstages), zur Beratung und Entschließung. Damit stellten die Sitzungen der Parlamentsdelegationen das einzige gesamtstaatliche Gremium gewählter politischer Vertreter im Habsburger Reich dar.

500 *Popović*, Vasilj: Nacionalna Bosna i Hercegovina i Vasilj Grđić. In: Spomenica Vasilja Grđića. Sarajevo 1935, 167–189, hier 171, 176 f.; *Pejanović*, Đorđe: Vasilj Grđić. Život i rad. In: Ebd. 13–28, hier 18 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 338–342. Šola und Jeftanović stritten in einem Interview gegenüber der *Deutschen Volkszeitung* jegliche Verbindung zum Memorandum der Studenten ab. Die LR wies jedoch Kontakte von bosnischen Studenten zu Jeftanović und Trifković nach. Zur bosnisch-herzegowinischen Frage (Eine Unterredung). In: Deutsche Volkszeitung Nr. 4460/13 (5.6.1901), 1 f.

man die staatsrechtliche Lage Bosnien-Herzegowinas. In beiden Gruppen bestand man auf der Souveränität des Sultans über Bosnien-Herzegowina und forderte Autonomie für das Land. Den aktiveren Part in den Annäherungen beider Gruppen übernahmen die Orthodoxen, teils auch mit ideeller Unterstützung der Regierung in Belgrad. Hindernisse in den Diskussionen waren nicht etwa staatsrechtliche, staatskirchenrechtliche oder interreligiöse Belange. Kontrovers war vielmehr die Frage des landwirtschaftlichen Bodenbesitzes, die man daher weitgehend aus den Verhandlungen versuchte auszuklammern. Muslime und Orthodoxe versprachen sich dabei in naher Zukunft eine einvernehmliche Lösung. Für die Verhandlungen wirkte auch erschwerend, dass die Orthodoxen stets auf den nationalen Bezeichnungen und Symbolen insistierten, z. B. darauf, dass lediglich Serbisch in kyrillischer Schrift in Bosnien gültig sein sollte. Zumindest in dieser Ausschließlichkeit verunsicherte dies zahlreiche muslimische Eliten. Im Herbst 1901 gelangte Wien an den geheimen Entwurf eines Vertrages »zwischen Serben orthodoxen und muslimischen Glaubens in Bosnien-Herzegowina«, der in 25 Artikeln Bestimmungen in dieser Richtung enthielt. Umgehend ließ die Regierung den Entwurf in einer Reihe von Zeitungen veröffentlichen, um sowohl muslimische als auch orthodoxe Eliten im Lande zu diskreditieren, zu spalten und zu verunsichern.[501] Letztlich kam eine Übereinkunft zwischen orthodoxen und muslimischen Eliten im Lande nicht zustande, vor allem da Österreich-Ungarn muslimischen Großgrundbesitzern mit dem *status quo* in der Besitzfrage mehr bieten konnte als vage Erfolgsaussichten in der Frage einer bosnischen Autonomie durch ein Bündnis mit orthodoxen Serben im Lande. Die Forderungen nach staatlicher Autonomie galten den meisten Pragmatikern ohnehin als illusorisch. Die Jahre 1901 und 1902 stellten dabei dennoch eine Hochzeit für punktuelle, fragile und taktische Allianzen zwischen muslimischen und orthodoxen Eliten gegen Wien dar.

Zusätzlich sollte erneut international Druck auf Österreich-Ungarns Führung erzeugt werden. Die Kontakte der orthodoxen Autonomieführer zu Diplomaten Serbiens und Russlands brachten dabei kaum Erfolge. Als der serbische König Aleksandar Obrenović 1902 plante, nach Russland zu reisen, bemühte sich der Priester Stevo Trifković über seine Kontakte zu Belgrader Geistlichen, dem russischen Zaren über die Regierungsdelegation ein Memorandum zu übermit-

501 Den Entwurf des Vertrages in 25§§ veröffentlichten ab September 1901 eine ganze Reihe von Zeitungen, darunter *Novi list* (Rijeka), *Agramer Zeitung*, *Budapesti Hírlap* (1.9.1901), *Obzor, Hrvatska* und *Hrvatska kruna*. Später übernahmen auch Zeitungen aus Serbien die Meldung und berichteten darüber als eine Fälschung der LR in Sarajevo. *Šehić*: Autonomni pokret muslimana 127 f.; *Madžar*: Pokret Srba BiH 378; *Juzbašić*, Dževad: Pokušaji stvaranja političkog saveza između vođstva srpskog i muslimanskog autonomnog pokreta u Bosni i Hercegovini. In: *Ders.*: Politika i privreda u Bosni i Hercegovini pod austrougarskom upravom. Sarajevo 2002, 177–245. Bei Letzterem auch der Abdruck des Vertragsentwurfes aus: ABH, ZMF PrBH 183/1901.

teln.[502] In gewisser Weise war dies das revitalisierte Mittel eines Hilferufs an die kokonfessionelle imperiale Schutzmacht jenseits der Reichsgrenzen.[503] Trifkovićs Beschreibungen der habsburgischen Regierungspraxis und der Lage der orthodoxen Serben in Bosnien bestätigten dabei das gesamte Spektrum Wiener Illoyalitätsvorwürfe gegenüber den Autonomieführern.[504] War das Schreiben in weiten Teilen eine Kopie der vorherigen Memoranden, insbesondere jenes von 1900, vergrößerte auch Trifković das Themenspektrum. Erstmals tauchte in einer Denkschrift der Autonomisten auch die Klage über die soziale Lage der landlosen Bauern auf. Für Jeftanović und Šola war die Agrarfrage aus den Forderungen nach einer Kirchen- und Schulautonomie klar auszuklammern. Die Frage lag für sie als städtische Kaufleute weitgehend außerhalb ihres Interessenhorizonts. Zudem verzichteten beide mit Blick auf mögliche Allianzen mit führenden Muslime, die äußerst heikle Agrarfrage zu berühren.

502 Der Historiker Ilija Kecmanović fand die Bittschrift an den Russischen Zaren in den 1960er Jahren im Archiv der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste (ASANU). Sie war auf serbisch verfasst. Stevo Trifković notierte darauf, er habe das Schreiben in Abstimmung mit Jeftanović und Šola verfasst, die es neben dem Priester Jovović mitunterzeichneten. *Kecmanović*: Jedna epizoda. Vgl. auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 337 f.

Über Stevo Trifkovićs intensive Kontakte zu Politikern und Geistlichen in Belgrad, insbesondere Prota Aleksa Ilić, den Vorsitzenden des Belgrader Konsistoriums und Chefredakteur der Zeitschrift *Hrišćanski vesnik*: Konfidentenbericht Hubmayer[?] o. D. (1902); ABH, ZVS PrBH 4632/1902; *Skarić*: Versko-prosvetne borbe 52.

503 Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts schlossen europäische Großmächte wie Frankreich, Großbritannien, das Habsburger und das Russländische Reich mit dem Osmanischen Reich Schutzverträge für religiöse Gruppen, die ihren eigenen ›Staatskirchen‹ angehörten oder aus anderen Gründen privilegierten Glaubensgemeinschaften. Dies Verträge nannte man *Kapitulationen* (osmanisch-türkisch *ah[i]dname*). Sie entstammten der Tradition von Schutzansprüchen äußerer Mächte gegenüber konfessionellen Gruppen im Osmanischen Reich (sog. Kultusprotektorate), die in Friedensschlüssen und Handelsverträgen bereits seit dem 16. Jahrhundert formuliert und vom Sultan anerkannt worden waren. In Bosnien verloren diese Kapitulationen wenige Jahre nach der habsburgischen Okkupation ihre Wirksamkeit, im restlichen Osmanischen Reich jedoch erst mit dem Vertrag von Lausanne im Jahre 1923. Vgl. u. a. *Eichler*, Eduard: Das Justizwesen Bosniens und der Hercegovina. Wien 1889, 169–171; *Krämer*: Moving out 200–204; *Eldem*, Edhem: Capitulations and Western trade. In: *Faroqhi*, Suraiya (Hg.): The Cambridge history of Turkey. Vol. 3: The later Ottoman Empire, 1603–1839. Cambridge 2006, 283–335; *Deusch*, Engelbert: Das k. (u.) k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld. Wien 2009.

504 So heißt es unter anderem in der Bittschrift: »Wahrhaftig, das Volk stöhnt unter den schweren Unterdrückungen […] und verkommt physisch, moralisch und materiell in großer Zahl – um Leben und Tod kämpft es, um seinen Fortbestand und ist an den Rand des endgültigen Untergangs gedrängt; es schaut auf sein ungeschaufeltes Grab und zittert, schreit nach Hilfe, dass man es nicht für immer niederwerfe. Aber sein Kampf und alle Leiden sind vergebens, weil es [zu] schwach und [zu] gebrechlich ist, um sich selbst der Macht und Kraft des Feindes entgegenzustellen, der jahrhundertelang seine hinterhältige Politik vervollkommnet hat, die Schwachen und Machtlosen zu vernichten unter dem Aushängeschild ihres größten Glücks und Wohlstandes.« Zitiert nach: *Kecmanović*: Jedna epizoda 371.

Falls die Klagen über staatlichen Einfluss auf kirchliche Strukturen die russische Regierung überhaupt erreichten, müssten sie dort eher Verwunderung hervorgerufen haben: Die Russisch-Orthodoxe Kirche war deutlich enger an den Staat gebunden als die orthodoxen Kirchen des Habsburger Reiches.[505] Für die meisten orthodoxen Serben waren die staatlich-kirchlichen Verhältnisse in Russland dennoch von einer idealen und fruchtbaren Symphonie weltlicher und geistlicher Macht geprägt. Die Bittschrift nach Russland war durchzogen von Übertreibungen und verdrehten Fakten.[506] Obwohl ein großer Teil des Inhalts an den Adressaten angepasst war, verdeutlicht der Brief dennoch, wie tiefgehend negativ die Mehrheit der serbisch-orthodoxen Elite die habsburgische Verwaltung wahrnahm.[507]

Eine Beteiligung oder gar mentale Unterstützung der Autonomiebewegung durch einen Großteil der ländlichen Bevölkerungsschichten blieb weitgehend aus, obwohl auch unter ihnen kaum jemand tiefe Sympathien für Wien hegte.[508] Weder machten sich die städtischen Autonomieführer große Hoffnungen auf die Unterstützung der Landbevölkerung noch befürchtete die Regierung, die Bewegung könnte auf das Land übergreifen. Anschaulich spiegelt sich diese Haltung in einem Geheimbericht von 1902. Ein Konfident verfolgte die private Reise eines ehemaligen Ministers aus Serbien Dragoljub Joksimović und übermittelte hierfür seine emotionale Unterhaltung mit dem Bauern Pero Košarac:

Er [Joksimović] frug den Bauer Pero Košarac, warum er und seine Freunde der Kirche ferne blieben und was er von Gliša [Gligorije] Jeftanović und seinem Wirken halte. – Da bekam er eine Antwort, auf welche er nicht gefaßt war: ›Also wenn du mich fragst, was Gliša [Jeftanović] für einer ist, sag ich dir, nur dass du's und deine Freunde wissen, […]: Als ich einmal vom Bezirksvorsteher eine Strafe von 90 for auferlegt bekam,

505 Zudem gab es eine kirchliche Laienverwaltung im Russländischen Reich lediglich in Ansätzen auf Gemeindeebene. *Stan:* Die Laien in der Kirche 569–571; *Freeze*, Gregory L.: The parish clergy in nineteenth-century Russia. Crisis, reform, counter-reform. Princeton/New Jersey 1983, 286–297.

506 Beispielsweise wurde behauptet, orthodoxe Serben würden massenweise an Typhus und Hunger sterben, es habe vor der Okkupation über 200 serbisch-orthodoxe Schulen gegeben und in Wien betreibe die katholische Kirche eine Organisation zur Katholisierung der bosnischen Serben – die »Congregatio di Propaganda Fide«. All dies ist sachlich falsch. *Kecmanović*: Jedna epizoda.

507 Im Juni 1901 ließen sich Šola und Jeftanović in der Wiener *Deutschen Volkszeitung* mit den erstaunlich deutlichen Worten zitieren: »Schon heute kann man mit Sicherheit behaupten, daß man [mit der habsburgischen Verwaltung] nicht nur keine Liebe im Lande erweckt hat, sondern daß das Ende Haß sein wird, wenn man das System nicht ändert, das das Ansehen der Monarchie im Oriente überhaupt compromittiert.« Zur bosnisch-herzegowinischen Frage (Eine Unterredung). In: Deutsche Volkszeitung Nr. 4460/13 (5.6.1901), 1 f., hier 2.

508 Vgl. *Kapidžić*: Pokret za iseljavanje 6. Lediglich in der Region von Nevesinje machte Kapidžić auf dem Land Unterstützung für die Autonomiebewegung aus, sah ihre Ursache jedoch in der traditionell oppositionellen Haltung gegenüber staatlicher Herrschaft und der Unzufriedenheit über die soziale Lage.

gingen Nikola Kašiković und Risto Maksimović [Aktive in der Autonomiebewegung] zu Gliša, um ihn zu bitten, mir das Geld zu leihen, dass ich nicht in Schwierigkeiten [nevakat] käme und Gliša sagte: ›das sind politische Sachen, da misch' ich mich nicht ein, wir dürfen unsere Finger nicht in Bauernsachen stecken, schon wegen unserer Beziehungen zu den Muslimen nicht [sa Turcima], und ihr, wenn ihr ihm das Geld leiht, sollt wissen, dass er es euch nie zurückzahlen wird.‹ Das hat Gliša gesagt, frag Kašiković. So einer ist Gliša, wenn du's wissen willst. Das sind Verräter [Brankovići] und Diebe. Die freunden sich sogar mit den Muslimen [sa Turcima] an, die uns im Nacken sitzen, auf den Knochen, nicht nur auf der Haut, seit fünfhundert Jahren, und das soll das Volk nicht sehen und nicht wissen?! Das ist verfluchtes Türkengezücht [jebena turska štenad], die stecken alle unter einer Decke [to je radjeno pod krevetom], von denen hatte das Volk noch nie was. Wenn ihnen die Herrschaft [carstvo] zufiele; dem Volk ginge es schlechter als zu türkischen Zeiten.‹

In höchster Aufregung und im wiedererwachten Grimm über die erfahrene Abweisung und Beleidigung war all das gesprochen; ebenso fuhr er ungefragt fort: ›Wenn du wissen willst, warum Gliša und seine Serbenbande [serabija] mit der Regierung Krieg geführt hat, sag ich dir: Die Regierung lässt nicht zu, dass solche unbesehen sich mit kirchlichem und gemeindlichem Geld vergnügen [da baškare po crkvenom i opštinskom novcu], wie sie das früher gemacht haben, und es ihnen deswegen gut ging; aber für das Volk, die Kirche und die Orthodoxie nichts da war! – Ich weiß sicher, wie sie Geld verliehen haben aus der Kirchenkasse, um damit zu arbeiten und Häuser zu bauen und wie sie sich im neuen Jahr von dem und dem Meister in der Čaršija [der Altstadt] Quittungen ausstellen ließen – aber zeig mir einen einzigen Kmeten, dem mit dem Geld geholfen wurde, dem sein Kmetenland [čitluk] abgelöst oder eine Strafe bezahlt wurde – es gibt keinen einzigen! Jetzt weißt du, was und wie es diese Verräter [Brankovići][509] machen.‹

Joksimović war ganz konsterniert über diese Information. Er frug den Košarac: ›Sag mir, weiss auch das übrige Volk, was du da sagst und denken auch sie so, die nicht von Gliša geschädigt wurden? – Und Peter schrie ihn an: ›Was? Wer ist denn nicht geschädigt von diesen Huren – entschuldige – der eine so, der andere so – aber alle wissen und denken, wie ich es sage, nur dass unser Volk geschlagen und gebrochen [ubiven i utučen] ist, dass es weder sprechen noch reden kann. Aber weil ich reden kann, weil ich niemanden außer Gott fürchte, stehen alle hinter mir. Auf der einen Seite treibt mich der Deutsche [švaba], auf der anderen fällt mich mein Bruder an, aber ich würde mich eher am Bruder dafür rächen als am fremden Feind.‹ […] [Der Konfident fügte seinem Bericht abschließend noch erklärend und entschuldigend hinzu:] Košarac ist leicht erregbaren leidenschaftlichen Naturells, darum war auch diese Explication im Tone, in der Geberde [!] viel drastischer, als es die bloßen Worte ahnen lassen.[510]

509 Die Bezeichnung *Brankovići* nimmt Bezug auf die historische Figur Vuk Brankovićs, einen mittelalterlichen serbischen Teilfürsten, der nach der Schlacht auf dem Kosovo die Oberhoheit der Osmanen anerkannte. In epischen Volksliedern schreibt man ihm die Schuld für die Niederlage in der Schlacht von 1389 durch Verrat an Fürst Lazar zu. Sein Name steht daher häufig synonym für Verräter.

510 Konfidentenbericht Hubmayer[?] über die Reise des Gerichtssekretärs Dragoljub Joksimović nach Bosnien, o. D. [1902] (deutschsprachiger Bericht mit eingefügten, von mir übersetzten serbischen Originalzitaten des Bauern Pero Košarac); ABH, ZVS PrBH 4632/1902.

Sicher kam dem Konfidenten gerade diese Aussage eines Bauern zu pass und - sicher gab es auch andere Meinungen. Glaubhaft macht den Bericht jedoch, dass er vornehmlich nicht von der Haltung der bosnischen Landbevölkerung handelte, sondern von einem verdächtigen Mitglied der politischen Elite Serbiens. In jedem Falle wird dabei deutlich, dass es zwischen wohlhabenden städtischen Orthodoxen und der orthodoxen Landbevölkerung nicht nur kulturelle und ökonomische Unterschiede gab, sondern auch ein tiefes tradiertes Misstrauen der Landbevölkerung gegenüber wohlhabenden orthodoxen Städtern hinsichtlich ihrer Interessen. Daher hielten Landeliten im Zweifelsfalle auch eher zu den Bischöfen und sogar zur habsburgischen Verwaltung als zu ihren städtischen Kokonfessionellen, denen sie nicht selten abgaben- oder schuldpflichtig waren. Dabei sprach der zitierte Bauer auch die Frage der Verfügung über kirchliches kollektives Eigentum an, das er wiederholt veruntreut oder für persönliche Interessen der Gemeindevertreter eingesetzt sah.[511] Offensichtlich gehörte sein Dorf administrativ zur Kirchgemeinde von Sarajevo. Gerade in solchen Dörfern sah sich die Landbevölkerung häufig von städtischen Eliten übervorteilt und für dumm verkauft. In Konflikten zwischen Kirchenvorstand und Pfarrer agierten die orthodoxen Landeliten dann häufig auf Seiten des Pfarrers, im Grunde jedoch auch gegen die alleinigen Kompetenzen städtischer Eliten.[512]

Unter zunehmendem innenpolitischem Druck bemühte sich das Finanzministerium ab Anfang 1902 intensiver um eine Lösung des Autonomiekonflikts und diskutierte intern die Möglichkeit weitreichender Zugeständnisse.[513] Vieraugengespräche zwischen einem Sektionschef im Finanzministerium, Eduard Ritter von Horowitz,[514] und Vojislav Šola im Februar scheiterten jedoch bald. Šola formulierte daraufhin einen knappen Katalog von Mindestforderungen der Opposition in elf Punkten, welcher der Regierung und den Metropoliten breite Zu-

511 Offenbar war dies auch in Serbien Praxis gewesen, da das Konsistorium spätestens 1878 jeglichen kirchgemeindlichen Kassen verbot, Geld an Privatpersonen zu verleihen. *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 44 (br. 23).

512 Den Konflikt in der Kirchgemeinde Foča identifizierte die Landesverwaltung im Jahre 1906/1907 als einen zwischen dem Pfarrer und der orthoxen Landbevölkerung auf der einen und den städtischen Eliten auf der andern Seite. LR an GFM, 9.6.1906; ABH, ZMF PrBH 632/1906.

513 Kutschera an Kállay, 10.1.1902; ABH, ZMF PrReg 4/1902. Kutschera empfahl, Verhandlungen zwischen den Metropoliten, den Vorsitzenden der Kirchgemeinden der sechs Kreisstädte und den Führern der orthodoxen Opposition auf den Weg zu bringen. Von Regierungsseite sollte man seines Erachtens darüber nachdenken, freie Priesterwahlen und den freien Verkauf von Klosterland zu ermöglichen und davon abgehen, Regierungsvertreter in kirchliche Versammlungen zu entsenden.

514 Eduard/Edward Ritter von Horowitz war Kreisvorsteher von Tuzla und Banjaluka (1890) gewesen, arbeitete ab 1892 im Bosnischen Büro des GFM in Wien, zwei Jahre später als dessen Direktor, und war anschließend einer von zwei Sektionschefs der Zentralverwaltung in Wien. Nach Benjamin Kállay war er der höchste habsburgische Beamte für Bosnien-Herzegowina in Wien. Hof- und Staatshandbuch der österreichisch-ungarischen Monarchie für 1902. Wien 1902, 1081.

geständnisse hinsichtlich des Statutenentwurfs der Laien (von 1898) machte. Erstmals forderte ein Führer der Autonomiebewegung nicht mehr die generelle Abschaffung der Konvention von 1880, sondern lediglich die Reform ihrer Anwendung. Implizit erkannte Šola damit auch erstmals die staatliche Zugehörigkeit Bosniens zu Habsburg an sowie das Recht des Kaisers über die Bischöfe zumindest mitzubestimmen: Zum einen forderte er nur mehr die Wahl von Bischofs*kandidaten*, zum anderen sollten die *rein* religiösen Belange der Glaubensgemeinschaft in den Konsistorien und einem Kirchlichen Obergericht in Sarajevo ausschließlich von Geistlichen entschieden werden. Grundsätzlich blieb Šola jedoch bei der Verweigerung der staatlichen Kontrolle kirchlicher Institutionen.[515]

Eduard von Horowitz entwarf eine ausführliche Stellungnahme zu Šolas Vorschlägen, in der er jeden Punkt vor dem Hintergrund beider Statutenentwürfe – der Laien und der Bischöfe – als auch zahlreicher anderer Statuten orthodoxer Kirchen diskutierte.[516] Er arbeitete sich in die Kirchenordnungen der Monarchie – des serbisch-orthodoxen Patriarchats von Sremski Karlovci, der Metropolie Bukowina-Dalmatien als auch der rumänisch-orthodoxen Kirche im Königreich Ungarn ein und bezog Teile der Kirchenverfassung des Konstantinopler Patriarchats mit in seine Erörterung ein. Er kritisierte dabei mit kanonischen und staatsrechtlichen Argumenten sowohl das sogenannte Mandićsche Statut als klerikal als auch den Statutenentwurf der Laien als liberalistisch. Obwohl er an jedem der Šolaschen Punkte teils gewichtige Einwände festmachte, bewertete er die Vorschläge tendenziell positiv. So kehrte er etwa Šolas Vorschläge zur Metropolitenwahl um und meinte, nicht die Eparchialversammlung solle drei Kandidaten wählen und der Kaiser einen ernennen, sondern der Kaiser solle drei Kandidaten vorschlagen, aus denen die Eparchialversammlung einen wähle. Den Gedanken

515 Šolas elf Punkte lauteten zusammengefasst: Die geforderten Eparchialversammlungen sollten im Falle einer Bischofsvakanz drei Kandidaten wählen, von denen der Kaiser einen ernenne und dem Patriarchen zur Bestätigung der Bischofsweihe vorschlage (1). Sowohl die Eparchialkonsistorien als auch das geistliche Obergericht in Sarajevo sollten ausschließlich aus Bischöfen und gewählten Geistlichen bestehen, also keine gemischten Körperschaften darstellen (2 und 3). Für die Eparchialversammlungen und die ihr vorstehenden Legislativen, die Eparchialräte, schlug Šola eine Zweidrittelmehrheit von Laien vor (4). Ebenso sollte ein hoher Kirchen- und Schulrat in Sarajevo als Kontrollgremium sich aus zwei Dritteln Laien und einem Drittel Geistlichen zusammensetzen (5). Das staatliche Aufsichtsrecht über kirchliche Institutionen sollte auf ein Minimum beschränkt werden (6), kirchliche Institutionen Erbschaften und Geschenke frei annehmen (7) und eigene Gebühren bestimmen und einnehmen dürfen (8). Direkte staatliche Subventionen an Pfarrer sollten eingestellt werden (9), wofür stattdessen die Eparchialräte staatlich unterstützt kirchliche Amtsträger und Institutionen finanzieren sollten (10). Für ein festzusetzendes Kirchenstatut forderte Šola die Zusicherung des Staates, dass nach einer Übereinkunft keine weiteren Änderungen oktroyiert würden (11), woraus Misstrauen aus Erfahrung sprach. Šolas elf Punkte (in dt. Übersetzung); ABH, ZMF PrBH 1255/1902; vgl. *Madžar*: Pokret Srba BiH 352–354.

516 Elaborat des Sektionschefs im GFM, Ritter von Horowitz, Wien 12.4.1902; ABH, ZMF PrBH 959 sowie 1255/1902; vgl. auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 352–367.

einer wie auch immer gearteten Bischofswahl durch die Gläubigen bewertete er jedoch als kanonische Notwendigkeit. Wie viele andere habsburgische Beamte formulierte Horowitz das Ziel, die Pfarrgeistlichkeit als Gruppe stärker von den Gläubigen zu trennen, da sie sich bis dato zu stark mit den Gemeindemitgliedern identifizierten. In seiner an Fachwissen reichen Analyse machte er sich hierfür jedoch keine großen Hoffnungen hinsichtlich der Pfarrgeistlichkeit:

Tradition, nationaler Enthusiasmus und materielles Interesse – also die denkbar stärksten drei Factoren wirken daher zusammen, um den separatistischen Kastengeist in der or.[ientalisch] orth.[odoxen] Geistlichkeit nicht aufkommen zu lassen.[517]

Horowitz widersprach auch den Metropoliten in ihrer Forderung nach getrennten Wahlen in den Eparchialversammlungen, also Wahlordnungen, nach denen Geistliche nur geistliche Vertreter und Laien nur Laienvertreter bestimmen sollten. Auch solche Wahlen seien kein Garant für gemäßigtere, »conservativ und loyal denkende« Vertretungskörperschaften, da die meisten Geistlichen nicht minder habsburgkritisch seien als die Laien. Indem er abschließend den Kirchenverfassungsentwurf der Metropoliten als einen im Habsburger Reich nicht umsetzbaren »Klerikalismus« verwarf, gelangte er zu einer interessanten Analyse imperialer Religionspolitik:

Einen Clericalismus in der or. orth. Kirche zu schaffen ist mindestens ein zweifelhaftes Vorhaben. Es ist möglich in einem rein orthodoxen Lande mit orthodoxer Regierung, wie in Russland, wo die Kirchengewalt groß und mächtig ist, weil ihr die ganze Staatsgewalt zur Verfügung steht und wo das Prestige von Kaiser und Reich auch in der Kirche mit gleichem Glanze aufleuchtet. Aber in einem katholischen Staate [!], wo neben den inselförmig eingestreuten Orthodoxen Katholiken, Protestanten und Mohamedaner gleichberechtigt wohnen und leben, dergleichen anstreben, heisst doch vor Allem ein Centrum[,] eine Art archimedischen Punkt [zu] finden, an dem man die Hebel für die geistige Bewegung festmachen könnte. Da blickt freilich das pravoslavlje [die Orthodoxie] zu den Katholiken hinüber und denkt an den unmessbar gewaltigen Einfluß des Papsttums und die kaum sichtbaren[,] aber zähen organischen Fäden, die den lebenden Riesenleib des Katholicismus in allen Staaten und Ländern verbinden[,] sich bewegen, fühlen und handeln lassen……. [sic!] Was die Orthodoxie der orientalischen Kirche besitzt, ist das ökumenische Patriarchat und seine Synode und darum verhält sich auch seine Macht und die Beschaffenheit seiner Organisation, wie der Phanar zum Vatican, wie Stambul [Konstantinopel] zur europäischen Cultur, wie eine verblasste Scheinexistenz zum mächtig pulsierenden modernen Leben. Ich möchte daher allen diesen Belebungsversuchen, von welchen die Metropoliten träumen, auch für die Zukunft, kein sehr günstiges Prognostikon stellen.[518]

517 Horowitz' Elaborat: Die Frage der gemischten Wa[h]len zu den Punkten 2, 3, 4 und 5 der Šola'schen 11 Punkte. ABH, ZMF PrBH 1255/1902.

518 Ebd. Unklar ist, warum Horowitz bei der Besprechung des Habsburger Reiches oder auch nur Bosniens die Juden als religiöse Gruppe nicht erwähnte. Offensichtlich schienen sie

In seinen abschließenden konzeptionellen Überlegungen verglich Horowitz die Bindungen der orthodoxen und katholischen Kirchenorganisation an staatliche Herrschaft und ihre kirchlichen Außenzentren. Er stellte dabei einen direkten Zusammenhang zwischen der inneren Organisation einer Glaubensgemeinschaft und der religiösen Legitimierung des beherrschenden Imperiums fest – also zwischen Kirchenstruktur und der Sakralität des Staates. Eine vorrangig von Geistlichen bestimmte Kirche – von ihm Klerikalismus genannt – konnte sich Horowitz nur für Staatskirchen vorstellen, also für Kirchenorganisationen, die aufs Engste mit dem Staat verflochten waren und ihn sakral legitimierten. Implizit gab er zu, dass die Unterstützung Habsburgs als katholischer Macht für orthodoxe Bischöfe eher delegitimierend wirke. Als entscheidende Faktoren für die Beantwortung der Frage, in welcher Weise sich die funktionalen Differenzierungen innerhalb der religiösen Organisation ausformten, konkret also, worüber Geistliche und worüber Laien in der Kirche bestimmten, identifizierte er die organisatorische Kompetenz und das Prestige des religiösen Zentrums. Im Sinne seiner festen orientalistischen Vorstellungen sprach Horowitz Konstantinopel die Fähigkeit ab, für eine Religionsgemeinschaft innerhalb des modernen Imperiums Habsburgs als geistiges und organisatorisches Außenzentrum zu fungieren.

Horowitz' Einschätzungen stimmte die Landesregierung grundsätzlich zu. Am Beispiel der Bischofswahl betrachtete es Vizeregierungschef Kutschera als »praktisch, gerecht und aufrichtig«, wenn die »interessierten drei Factoren: Clerus, Bevölkerung und Staat, in gleichmässiger und ausreichender Weise zum Worte kämen«.[519] Im Umkehrschluss war der Bischof dem Staat somit ebenso verpflichtet wie gegenüber Laien und Geistlichen. Kutscheras Euphorie über die mögliche Lösung des Konflikts hielt sich in Grenzen. Die Autonomiebewegung sah er nicht nur auf den religiösen Bereich gerichtet, sondern ganz drastisch »auf den Umsturz des gegenwärtigen Verwaltungssystems und [mit] politische[n] Ambitionen«, womit er besonders auf ihre letzten Memoranden abhob.[520] Kutscheras Antwort nahm schon Bezug auf das in der Zwischenzeit von den Autonomisten verfasste und in Wien übergebene vierte Memorandum vom 5. Juni 1902, das den inhaltlichen Rahmen der früheren erneut überschritt.[521] So wurden als Gründe für die Unzufriedenheit der Serbisch-Orthodoxen nun auch die büro-

ihm als nicht rein religiöse, sondern ethno-religiöse Gruppe hier unpassend sowie vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen Staat und Religionsorganisation in Bosnien irrelevant.

519 Ziviladlatus Kutschera für die LR an GFM über das Elaborat Horowitz', 16.9.1902; ABH, ZMF PrBH 1255/1902. Im GFM schrieb ein Beamter (Kállay?) drei Ausrufezeichen an die zitierte Stelle und unterstrich die drei ersten Attribute.

520 Ebd. Vgl. auch *Madžar*: Pokret Srba BiH 367.

521 Viertes Memorandum an Seine Apostolische Majestät, 5.6.1902, unterschrieben von Gligorije Jeftanović, Vojislav Šola, Kosta Kujundžić und Laza Jovanović; ABH, ZMF PrBH 1364/1902. Vgl. *Madžar*: Pokret Srba BiH 347–350.

kratische Verwaltung des Landes, die ungeklärte Argrarfrage, Abgaben und Steuern, die Situation des Handels und Handwerks, der Bau zivil unnützer, aber militär-strategischer Eisenbahnstrecken, illegitime Grundbücher, die Zerstörung und der Ausverkauf der Wälder, die Kolonisierung des Landes, der Anteil landesfremder Beamter und die Pressezensur sowie der Mangel an »bürgerlichen und politischen Freiheiten« genannt. Auch forderte die Opposition die Rücknahme der im Oktober 1901 erneuerten Regierungsverordnung von 1883 gegen illegale Auswanderung.[522] Den Hintergrund hierfür bildete die im Dezember 1901 nach Konstantinopel gereiste muslimische Delegation um den erwähnten Mufti Džabić, die der Landesregierung nun die Wiedereinreise nach Bosnien verweigerte. Daher befürchteten die orthodoxen Autonomieführer, dass auch ihnen das Recht der persönlichen Petition beim Patriarchen von Wien verweigert werden könnte.

Mit dem Memorandum vom Juni 1902 überschritt die Autonomiebewegung mit ihren Forderungen endgültig den Bereich der inneren Religionsverwaltung und des Staatskirchenrechts. Einerseits wurde deutlich, wie ausgezehrt die bekannten Themen und offensichtlich auch die ökonomischen Ressourcen der Bewegung waren. Andererseits zeigte es, welche neuen Forderungen sich über die Jahrhundertwende entwickelt hatten. Wie auch die Jahre zuvor reisten Jeftanović und Šola 1902 erneut für längere Zeit nach Konstantinopel, sprachen im Patriarchat vor, trafen sich mit Diplomaten der russischen und der serbischen Gesandtschaft sowie mit Vertretern der muslimischen Autonomiebewegung um Džabić. In Bosnien ließen sie Listen mit den Namen aller seit 1897 nichtkirchlich Beerdigten und ungetauften orthodoxen Kinder erstellen, um die kirchlichen Verhältnisse in aller Dramatik klarzustellen und mit neuen Mitteln Druck auf das Patriarchat auszuüben. Nach diesen Listen waren allein in Mostar zwischen Dezember 1897 und November 1902 genau 438 serbisch-orthodoxe Gläubige ohne priesterlichen Segen beerdigt worden.[523] Zwar bezeichnete die Landesregierung die Zahlen mit nachvollziehbaren Argumenten als übertrieben.[524] Jedoch wären selbst die Hälfte, also etwa 50 priesterlose Beerdigungen pro Jahr, noch eine beeindruckend hohe Zahl gewesen. Dass letztlich auch auf dem Land priesterlose Beerdigungen traditionell nichts Außergewöhnliches darstellten,

522 Instruction betr. die Auswanderung, erlassen v. d. LR f. BuH unterm 11.10.1883. In: SGVBH 1883, 531–535; Verordnung d. LR f. BuH v. 30.10.1901. In: GVBlBH 1901, 206–208.

523 *Madžar*: Pokret Srba BiH 334. Mit Verweis auf die deutsche Abschrift der Liste für den Ökumenischen Patriarchen, 31.1.1903; ABH, ZMF PrBH 406/1903. Božo Madžar argumentierte auf dieser Grundlage, dass mindestens so viele Kinder ungetauft geblieben seien, da die Zahl der Geburten jene der Sterbefälle weit überstieg. Gerade Taufen konnten jedoch auch außerhalb Mostars von Geistlichen durchgeführt worden sein, da gleiches auch bei Eheschließungen geschah. Bojan Aleksov zitiert die Zahl von 438 priesterlosen Begräbnissen nach Madžar meiner Ansicht nach unzulässig als Fakt. *Aleksov*: Habsburg's »Colonial Experiment« 212.

524 *Madžar*: Pokret Srba BiH 336.

relativierte Form und Ausmaß des Protests.[525] Eine erhebliche Verweigerung grundlegender kirchlicher Riten beunruhigte sowohl den Patriarchen, die Bischöfe als auch die Regierung.

Kállay zielte seit Ende 1902 auf Verhandlungen zwischen den Metropoliten und den Autonomieführern, die endlich eine Lösung bringen sollten. So trafen sich Anfang Juni 1903 drei Metropoliten des Landes (Serafim war im März gestorben), vier Laienvertreter und drei Geistliche der Autonomiebewegung sowie ein Vertreter des Ökumenischen Patriarchen. Schon bei diesem Treffen einigte man sich in zentralen Punkten. In der zweiten Verhandlungsrunde im Dezember in Sarajevo und Wien gelangten Bischöfe und Regierung, Laienvertreter und Priester endlich zu einem Kompromiss für ein Kirchenstatut. Darin wurde das Aufsichtsrecht der Regierung über die Kirchenverwaltungen auf ein formelles Recht des Finanzministers minimiert sowie autonom agierende, gemischte Laien- und Geistlichenvertretungen auf Gemeinde- und Bistumsebene beschlossen. Die eparchialen Organe sollten aus den Mitteln einer Kultusabgabe der Gläubigen von zehn Prozent der direkten Steuern finanziert und staatlich bezuschusst werden, wovon vor allem eine feste Priesterbesoldung einzurichten war. Zudem sah das Statut übergeordnete Appellations- und Aufsichtsorgane für die vier Eparchien im Lande vor – einen Obersten Verwaltungs- und Schulrat sowie ein Kirchliches Obergericht. Damit war nach reichlich sieben Jahren scharfer Konfrontation zwischen Regierung und Metropoliten auf der einen sowie städtischen Laien und Priestern auf der anderen Seite eine überraschend schnelle Übereinkunft erreicht, bei der alle Seiten zwar Abstriche machen mussten, aber auch – und an erster Stelle die städtischen Laien – klare Erfolge verzeichnen konnten.[526]

Dazu beigetragen hatten die turbulenten und folgenschweren politischen Ereignisse des Jahres 1903. In Kroatien wurde das zwanzig Jahre amtierende antiliberale Regime Khuen-Hédervárys gestürzt. Der Mai-Putsch gegen die Obrenović-Dynastie in Belgrad und die Installation Petar Karađorđevićs in Belgrad beunruhigten die politischen Eliten Europas erheblich und bewirkten eine Neuausrichtung serbischer Außenpolitik. Noch entscheidender wirkte sich aus, dass nach der ersten Verhandlungsrunde zwischen den Autonomieführern und den Bischöfen Benjamin von Kállay im Juli 1903 verstarb und Stephan Burián zu seinem Nachfolger im Gemeinsamen Finanzministerium ernannt wurde. Burián, bis dato habsburgischer Diplomat in Athen, drängte auf eine schnelle Lösung des von seinem Vorgänger ererbten Konflikts und war in vielen Punkten zu Zugeständnissen bereit. Auch der gescheiterte Aufstand in makedonischen Gebieten (um den Eliastag, daher *Ilinden*-Aufstand) brachte Tausende Opfer und Zehntausende

525 Vgl. dazu Kapitel 2.3 Die religiöse Grenze.

526 Grundprinzipien des ausgehandelten Kirchenstatuts: »Statut betreffend die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung der serbisch-orthodoxen Eparchien (Metropolien) in Bosnien und der Hercegovina«, Dezember 1903 (21§§); ABH, *Madžar*: Pokret Srba BiH 385–397.

Flüchtlinge und verlieh sozialen und nationalen Fragen sowie Fragen der staatlichen Zugehörigkeit osmanischer Territorien auf dem Balkan neue Brisanz.[527]

Obwohl nur die wenigsten in Bosnien wussten und verstanden, auf was man sich geeinigt hatte, feierten zahlreiche Orthodoxe in Sarajevo und Mostar die Rückkehr ›ihrer‹ Volksvertreter im Januar 1904 als Sieg der Bewegung. Das Statut trat dann eineinhalb Jahre später, im Sommer 1905, in Kraft.[528] Die Landesregierung organisierte hierfür am 18. August, dem Geburtstag des Kaisers, einen festlichen Empfang in Sarajevo, zu dem Bischof Nikolaj Mandić und Sarajevoer Geistliche – Jeftanović, Šola und weitere Führer der Autonomiebewegung – sowie die Sarajevoer Gemeinde geladen waren.[529] Die Annahme des Kompromisses mit der Regierung und den Metropoliten hatte jedoch eine Spaltung unter orthodoxen Eliten bewirkt. Einige aktive Geistliche erachteten das Erreichte als zu wenig. Auch zahlreiche Laien boykottierten in Mostar die Inaugurationsfeier des Autonomiestatuts, was Šola der Verwaltung als ein Missverständnis erklärte. Die allermeisten Landgemeinden nahmen die Nachricht über das Inkrafttreten des Statuts dabei mit Desinteresse entgegen.[530]

In Mostar hatten sich junge serbische Intellektuelle wie die Schriftsteller - Svetozar Ćorović und Aleksa Šantić oder der Anwalt Dušan Vasiljević gegen das maßgeblich von Jeftanović und Šola ausgehandelte Kirchenstatut gestellt. Sie betrachteten den jahrelangen Kampf als weitgehend zwecklose Mühen und Geldverschwendung, die außerdem eine Mobilisierung für andere politische Themen unmöglich machte. Ihnen erschien die Kirchen- und Schulautonomie nicht einmal als Pyrrhussieg, sondern als klare Niederlage. Nach der Annahme des Statuts durch den Synod von Konstantinopel verfassten sie mit Lehrern, Rechtsanwälten und Ärzten der jüngeren Generation einen offenen Brief gegen das Autonomiestatut und riefen ihrerseits zu seinem Boykott auf, sollte es nicht auch durch eine Volksversammlung angenommen werden. Den Brief schickten sie an die Belgrader Zeitung *Politika*, die ihn veröffentlichte.[531] Unter anderem kritisierten

527 Vgl. zum Jahr 1903 als Wendejahr in Südosteuropa u.a.: *Djordjevic*, Dimitrije: The Serbs as an integrating and disintegrating factor. In: Austrian History Yearbook 2/3 (1967), 48–82, hier 76 f.; *Imamović*: Pravni položaj; *Clark*, Christopher: Die Schlafwandler. München 2014, 23–36, 54–56, 61 f.

528 Auf Grund des Sturzes des Patriarchen in Konstantinopel durch den heiligen Synod und die nachfolgenden Wirren, in die auch Habsburg erheblich eingriff, verzögerte sich die Annahme des Statuts bis in den Juni 1905, wonach es auch der Kaiser im August 1905 sanktionierte. Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905. U. a. auch abgedruckt in: Istočnik 8–9/19 (1905), 225–271.

529 *Madžar*: Pokret Srba BiH 419.

530 Mit Verweis auf Berichte von Lokalverwaltungen: Ebd.

531 Der Brief an die »Volksführer« wurde u. a. in der Belgrader *Politika* 557 (1.8.1905) veröffentlicht. Ihn unterschrieben neun Intellektuelle der jüngeren Generation – darunter der Mostarer Arzt Uroš Krulj (der spätere erste Minister für Volksgesundheit im Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen), der Rechtsanwalt Dušan Vasiljević, der aus Gacko stammende

sie, dass das »Prinzip der Selbstbestimmung des Volkes« vollkommen vernachlässigt, der Volkscharakter der Kirche beseitigt und die Kirche klerikalisiert und bürokratisiert würde. Das Volk würde man so vom Klerus trennen, der Schulverwaltung zu »wenig Beachtung« schenken und die Kirchgemeindeschulen zusätzlich mit »religiösem Charakter« ausstatten.[532] Gerade in diesem Schreiben junger serbischer Intellektueller aus Mostar wurde die Kluft zwischen den Begriffen Heiligkeit und Religion besonders deutlich, womit klar wurde, dass sie für ein heiliges Serbentum auf Kosten einer serbischen Orthodoxie eintraten. Die Zeitung *Politika* stimmte in ihrem Leitartikel in den Chor der jungen Intellektuellen ein und nannte das kurz vor der kaiserlichen Sanktion stehende Kirchenstatut als »unserer Ansicht und unserem Bewusstseins nach traurig und schädlich für das dortige, unser Volk und die gesamte Serbenheit«. Die Belgrader Zeitung beschrieb die Ereignisse in Bosnien als Generationskonflikt, ohne eine Seite zu favorisieren: »Die Alten sind größere Opportunisten, die Jüngeren heftigere Oppositionelle und das ist schon alles. Weder den Einen noch den Anderen können und wollen wir von hier aus Patriotismus absprechen.«[533] Šola und Jeftanović verteidigten sich wenige Tage später im selben Blatt: Das Kirchenstatut wäre zwar nicht ideal, aber ein erster wichtiger Schritt der Ordnung kirchlicher Verhältnisse. Man werde mit der Zeit die Kirchen- und Schulautonomie mehr und mehr entwickeln und vorantreiben.[534] So sahen es jüngere serbische Intellektuelle 1905 als Fehler an, die politische Auseinandersetzung mit Österreich-Ungarn lediglich auf den religiösen und edukativen Bereich beschränkt zu haben.[535] Sie gingen dabei fest davon aus, dass die Forderungen im Bereich der Religionsverwaltung und jene im wirt-

Redakteur der unlängst gegründeten Sarajevoer Zeitung *Srpska riječ* (Serbisches Wort), Vasilj Grđić, und sein dortiger Journalistenkollege und Priestersohn Đorđo Čokorilo. Vasilj Grđić und Đorđo Čokorilo verloren u.a. auf Grund ihres Protests gegen das Autonomiestatut bereits nach einem halben Jahr ihre Posten in der von Jeftanović und den Autonomisten der älteren Generation finanzierten *Srpska riječ*. Sie gründeten 1907 mit Uroš Krulj und Dušan Vasiljević in Mostar die Zeitung *Narod* (Volk). Vgl. *Popović*: Nacionalna Bosna 173–180; *Pejanović*, Đorđe: Vasilj Grđić 1875–1934. Biografski podaci. In: Spomenica Vasilja Grđića. Sarajevo 1935, 9–12; *Madžar*: Pokret Srba BiH 420f.; *Vrankić*: Religion und Politik 290. Zum Umfeld der Sarajevoer Zeitung *Srpska riječ* vgl. *Rešidbegović*: Srpska dioničarska štamparija.

532 Iz naših krajeva. Bosanska crkveno-školska uredba. In: Politika 557 (1.8.1905), 2.

533 Jedna žalosna pojava. In: Politika 558 (2.8.1905), 1.

534 Iz naših krajeva. Crkveno-školska uredba. In: Politika 565 (9.8.1905), 2.

535 Diese Meinung veröffentlichte der Publizist Vasilj Grđić bereits 1906 in Novi Sad: *Grđić*: Riječ dvije. Dem stimmten Historiker auch Generationen nach ihnen zumeist zu: So machte Božo Madžar gar die inhaltliche Ausrichtung des Protests auf religiöse und edukative Themen für die sich seit 1905 zunehmende Spaltung zwischen jüngerer und älterer Generation verantwortlich: »Die politische Differenzierung, nicht nur wegen unterschiedlichen Klasseninteressen, sondern auch in der serbischen Nationalbewegung selbst, war unausweichlich im Hinblick auf den Fakt, dass die Autonomiebewegung ihr politisches Programm verengte und ausschließlich auf den religiösen und schulischen Bereich beschränkte.« *Madžar*: Pokret Srba BiH 425.

schaftlichen und politischen denselben, nämlich nationalen Ursprung hatten. Da die kirchliche Autonomiebewegung für sie ohnehin nur eine politische und letztlich säkulare Bewegung gewesen war, sprachen sie ihr einen religiösen Charakter ab. Dabei ignorierten die jüngeren Intellektuellen um 1905, dass die habsburgische Verwaltung unter Kállay mindestens bis zur Jahrhundertwende vehement darauf geachtete hatte, Religion und Politik zu trennen. Indem die habsburgische politische Elite im Okkupationsgebiet meist nur von Verwaltung sprach, spielte sie das mögliche staatliche Handlungsspektrum bewusst herunter.[536] Offiziell tolerierte Wien bis 1910 keine *politische* Teilhabe der Bevölkerung im Lande. Die Teilhabe am Autonomiestatut von 1905 wertete man lediglich als Zugeständnisse im vermeintlich unpolitischen religiösen Bereich. Einerseits bestanden jedoch auf Seiten der Laien auch klare Vorstellungen von den Befugnissen und Aufgabenbereichen religiöser Vergesellschaftung, für die die Gläubigen kollektiv eintraten. Andererseits war es auch ein Auslöser für die Forderungen im religiösen Bereich, dass es sich dabei nach imperialer Definition nicht um Politik handelte.

Zusammenfassung

Die sogenannte Bewegung für serbisch-orthodoxe Kirchen- und Schulautonomie entstand in zahlenmäßig überschaubaren Kaufmanns- und Lehrerkreisen bosnischer Städte. Aus traditionellen, strategischen und pragmatischen Gründen wählten sie die Kirchgemeinde als organisatorische Basis ihrer politischen Arbeit. So erwuchs die Bewegung aus wert- und zweckrationalen Erwägungen. Hierbei spielten orthodoxe Händler in Mostar mit ihren Kontakten in ganz Europa eine entscheidende Rolle. Nach jahrelangen lokalen Auseinandersetzungen einzelner städtischer Kirchgemeinden organisierten vor allem Vojislav Šola aus Mostar und Gligorije Jeftanović aus Sarajevo ab 1896 landesweite Vergesellschaftungen kirchgemeindlich aktiver Orthodoxer entlang gemeinsamer Interessen. Durch Kirchenstreiks in den Folgejahren verstärkten sie den Druck auf die Kirchenhierarchie, festigten aber auch den Zusammenhalt städtischer Laien. Mit Unterstützung von Juristen aus der Vojvodina legten Jeftanović und Šola daraufhin einen liberalen Entwurf zur Gliederung kirchlicher Organisation, ihrer gesellschaftlichen Kompetenzen und Beziehungen zum Staat vor, den sowohl Habsburg als auch das

536 Kállay spielte die Intentionen und Mittel der habsburgischen Politik in Bosnien öffentlich herunter: In einem Interview im Jahre 1895 zitierte die Londoner Zeitung *Daily Chronicle* Kállay in Bezug auf Bosnien-Herzegowina mit den Worten: »Administration is our only politics«. In: Daily Chronicle 3.10.1895, zitiert nach: *Donia*: Islam under the double eagle 14. Zudem unterbanden auch die Behörden des Königreiches Ungarn wiederholt Kirchenkongresse im Patriachat von Sremski Karlovci, wie 1878, wenn diese drohten, sich mit politischen Dingen zu befassen. *Vering*, Friedrich H.: Akten u. Mittheilungen aus dem griech.-orient. Kirchenrechte der österr.-ungar.-serbischen Metropolie oder des Patriarchates von Karlowitz. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht 43 (1880), 106–109, hier 106.

Patriarchat ablehnten. Mit der Einbindung einer großen Zahl von Pfarrpriestern gelang den Autonomieführern an dieser Stelle ein wichtiger Erfolg. Die Basis des Protests weitete sich so zusehends aus. Ab 1900 kamen neue Protestgruppen mit pluralisierten politischen Forderungen hinzu. Nicht mehr nur Belange der inneren Religionsverwaltung wurden kritisiert; zunehmend trauten sich orthodoxe Serben auch, die habsburgische Verwaltung grundsätzlich in ihrer Sozial-, Kultur- und Wirtschaftspolitik in Frage zu stellen. Sie delegitimierten damit die Okkupation Habsburgs erheblich, welches mit dem Anspruch angetreten war, die Lage der Bevölkerung zu verbessern. Damit stieg die generelle Ablehnung Wiens gegenüber den zahllosen Protesten aus Bosnien, andererseits aber auch der politische Druck innerhalb des Reiches, baldmöglich im religionspolitischen Bereich zu einer Lösung zu gelangen und den deutlich komplizierter zu regulierenden wirtschaftlichen und sozialen Bereich damit außen vor zu lassen.

Vom Beginn bis zum weitgehenden Ende der Bewegung war die Konvention von 1880 dauerhafter Aufhänger für die Proteste orthodoxer Laien. Dabei hatte die Konvention kaum etwas Konkretes an den kirchlichen Verhältnissen im Lande geändert. Die imperiale Herrschaft der Habsburger wirkte lediglich direkter als die osmanische zuvor. Was als Bewegung für die serbisch-orthodoxe Kirchen- und Schulautonomie bekannt wurde war eine säkulare Bewegung im habsburgisch okkupierten Bosnien, die nach Partizipation strebte und den religiösen Bereich als Aktionsraum wählte. Die politische Mobilisierung innerhalb kirchlicher Institutionen bremste Säkularisierung im Sinne gesellschaftlicher Differenzierung, sie profanisierte aber auch große Teile des Sprechens und Handelns innerhalb der Kirche.

Der Kompromiss zwischen der Regierung, den Bischöfen und den Autonomieführern installierte eine demokratische Partizipation (für Männer), die zwar auf den kirchlich-religiösen Bereich beschränkt war, diesen selbst jedoch in weiten Grenzen definierte. Das serbisch-orthodoxe Kirchen- und Schulstatut sollte zur Trennung von Religion und Politik beitragen und somit eine weitgehend monarchische Autokratie im politischen Bereich sichern helfen. Wien meinte die politische Bewegung so einhegen zu können. Sahen die Autonomieführer das Erreichte nur als ersten Schritt, war es für viele politische Beobachter aus der Monarchie hingegen auf Jahre hin ein Zugeständnis, welches ihnen als viel zu weitgehend galt.[537]

537 So notierte etwa Josef Redlich im September 1908 nach Gesprächen mit zahlreichen politischen Akteuren in Bosnien: »Die Erteilung der Autonomie an die Serben in kirchlicher Hinsicht ist die Grundlage einer von Burián den Serben gewährten Organisation, die eine viel zu weitgehende Konzession ist.« *Fellner*, Fritz/*Corradini*, Doris A. (Hg.): Schicksalsjahre Österreichs. Die Erinnerungen und Tagebücher Josef Redlichs. 1869–1936. Bd. I: Erinnerungen und Tagebücher 1869–1914. Wien u. a. 2011, 207 (6.9.1908).

Kirchgemeinden im neuen Jahrhundert

Die politischen Auseinandersetzungen der 1890er und frühen 1900er Jahren hatten auf die orthodoxen Landgemeinden eher indirekte Wirkung. Gläubige rezipierten die Konflikte hier wenig, und wenn, dann mit skeptischer Distanz. Diese betraf sowohl die städtischen Autonomieführer als auch die habsburgische Regierung.[538] Wandel bedeuteten hier eher die umfangreichen Ausstattungsbemühungen der Regierung, die auch als Reaktion auf die Konfrontationen mit Orthodoxen in den 1890er und frühen 1900er Jahre angestoßen worden waren. So sollten die Verbindungen zwischen Land- und Stadtgemeinden und erst recht die Abhängigkeiten vom Ausland gestutzt werden.

Zudem besaßen seit den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts fast alle herzegowinischen Kirchgemeinden auf dem Land wenigstens eine, oft sogar mehrere kleine Dorfkirchen. Dabei hatten im Jahre 1912 von 55 Gemeinden immer noch vier kein eigenes Kirchengebäude. Die offizielle Zahl der Kirchen und Kapellen in der Diözese stieg von 128 im Jahre 1890 um rund 15 Prozent auf 147 im Jahre 1912 – vergleichsweise wenig, bedenkt man das enorme Bevölkerungswachstum von rund 50 Prozent in diesen zwei Jahrzehnten.[539] Zu den offiziell neugebauten Kirchen kamen jedoch rund 35 grundlegend renovierte oder wiedererrichtete Kirchen, die um 1878 meist nur Ruinen gewesen waren.[540] Somit kann man von deutlich mehr als einem Drittel aller orthodoxen Kirchen der Eparchie sprechen, die von 1878 bis 1914 grundlegend erneuert, erweitert oder gänzlich

538 Vgl. den Bericht des Vorstehers des Landbezirkes Mostar, Draganović, über die Wallfahrt nach Žitomislić zu Mariä Verkündigung am 6.4.1895; ABH, ZMF PrBH 521/1895: Nach Angaben Draganovićs waren die Mostarer Kirchgemeindevertreter bemüht, »nicht als Herrn des Klosters zu gelten, [und] dem Klostervorsteher die ihm gebührende Achtung und Aufmerksamkeit in betreffender Art und Weise zu manifestieren.« Gegenüber den Mostarer Gemeindevertretern bemerkte Draganović eine distanzierte Haltung der anwesenden Landbevölkerung, die sich stark an der Klostergeistlichkeit orientierte. »Man merkte ganz deutlich, dass die Bevölkerung im Allgemeinen (auch die Nevesinjer, Stolacer etc.) den Opština-Mitgliedern [den Kirchenvorständen aus Mostar] nicht viel Vertrauen entgegenbrachten.« Vgl. auch den bereits zitierten Bericht über die Ausführungen des orthodoxen Bauern Pero Košarac. Konfidentenbericht Hubmayer[?], o. D. [1902]; ABH, ZVS PrBH 4632/1902.

539 Vgl. die Schematismen der Eparchie Zahumlje-Herzegowina für die Jahre 1890, 1900, 1906 und 1912. Das Bevölkerungswachstum der serbisch-orthodoxen Gläubigen entsprach trotz einer vergleichsweise hohen Auswanderung gerade aus der Herzegowina in etwa dem Landesdurchschnitt. Zu den Bevölkerungszahlen nach den Volkszählungen von 1879, 1885, 1895 und 1910: Verwaltungsbericht (1906) 118; Volkszählung BuH (1910). Insbesondere zur Auswanderung von serbisch-orthodoxen Herzegowinern um die Jahrhundertwende: - *Kapidžić*: Pokret za iseljavanje.

540 Nićifor Dučić zählte in den 1850er Jahren in der Eparchie Zahumlje-Herzegowina (mit Plevlje und Prijepolje) rund 120 orthodoxe Kirchen. Mehr als die Hälfte bezeichnete als Ruinen. *Dučić*: Opyt statističeskago opisanija.

neu errichtet wurden.[541] Außerdem baute man an eine große Zahl bestehender Kirchen Glockentürmen an, die den Gotteshäusern gänzlich neue Sicht- und Hörbarkeit in der Landschaft verschafften. Die Jahrzehnte der habsburgischen Herrschaft in Bosnien wurden so zur bedeutendsten Bauphase orthodoxer Kirchen der neueren Geschichte.

Dennoch blieben auch die meisten neuen Kirchen äußerst klein und oft lange Jahre ohne Inneneinrichtung. Große Kirchen entstanden nur in den Kleinstädten und einige wenige in Dörfern an der östlichen Grenze zu Montenegro, wie etwa in Samobor.[542] Bereits Mitte der 1890er Jahre kritisierten Priester, dass Wiedererrichtungen und Neubauten von winzigen orthodoxen Kirchen zu einer wahren Obsession von Orthodoxen geworden seien.[543] Nach der Weihe einer klitzekleinen Kirche in Zagora bei Duži 1894 berichtete der Mostarer Priester Josif Kočović:

> Anstatt dass die Gemeinde, in der diese Kirche liegt, [nun] noch zwei weitere hat, wäre es besser, sie hätte nur eine, dafür aber eine größere und ansehnliche, die mit allen notwendigen Dingen ausgestattet ist, aber so ist auch diese erneuerte Kirche im Innern leer. Es gibt keine Ikonen, kein Messgeschirr, keine Kleidung, keine Glocke – nichts gibt es. Die Errichtung solcher kleinen Kirche ist zu einer wahren Krankheit des Volkes im Bezirk Trebinje geworden. Fast jedes Dorf würde gern seine Kirche haben. Es gibt Kirchgemeinden, die 4–5 Kirchen haben, aber alle ganz klein und völlig ärmlich, sodass der Priester alles, was er braucht, um Gottesdienst zu halten, von der einen Kirche in die andere tragen muss. Man sollte so etwas endlich überwinden.[544]

Dabei zeigt das Beispiel auch, wie die traditionellen religiösen Vergesellschaftungen in den Dörfern Jahrzehnte fortlebten. Jedes Dorf wollte so seine eigene Kirche. Die Vergesellschaftung auf Kirchgemeindeebene bremste dies, was Priester natürlich kritisch sahen.

Ende der 1900er Jahre waren die meisten Kirchen mit liturgischen Geräten wie Leuchtern, Kelchen, Patenen; neuen Ikonen und liturgischen Büchern ausgestattet. Die Pfarrämter verfügten über Kirchensiegel, über Geburts-, Tauf-, Ehe- und Sterberegister sowie Korrespondenzbücher. Diese materielle Basis wandelte die Glaubenspraxis nur äußerst langsam, es vergrößerte jedoch den kollektiven kirchlichen Besitz und stärkte somit die Kirche als den Ort pries-

541 Nach meinen Berechnungen wurden von 1878 bis 1914 über 55 Kirchen und Kapellen in der habsburgischen Herzegowina grundlegend erneuert, erweitert oder neu errichtet.

542 Eine der größten und bestausgestatteten orthodoxen Dorfkirchen Bosnien-Herzegowinas stand in Samobor, in Sichtweite der montenegrinischen Grenze. *Slijepčević*: Samobor; Beschreibung der Geschichte der Kirche im Kriegsschadensbericht von 1924: Pfarramt Samobor, Sava Starović, an das Religionsministerium Belgrad, 2./15.12.1924; AJ 69–65–108.

543 Vgl. dazu auch den Brief des Protas von Bileća an die Redaktion des *Istočnik*: *Perinović*, Đorđe: Pismo uredniku Istočnika. In: Istočnik 6/7 (1893), 249–252, hier 251.

544 *Kočović*, Josif: Kanonička vizitacija po Hercegovini Visokopreosveštenog gospodina Mitropolita Serafima Perovića. In: Istočnik 8/8 (1894), 308–311, hier 310.

terlich geleiteter Religion. Es beförderte damit religiöse Vergesellschaftung im Rahmen der religiösen Organisation. Das real in und um die Kirche zusammenkommende Kollektiv setzte sich zwar weiter vornehmlich auf Dorfebene zusammen und war hier aktiv. Für mehrere Dörfer einer Kirchgemeinde bestand jedoch nun eine zivilrechtlich relevante, bürokratisch konstituierte Gemeinschaft, die noch zwei Jahrzehnte früher den meisten Gläubigen unbekannt und vom Pfarrer nur äußerst schwach geprägt worden war.

Das Autonomiestatut von 1905 schrieb auf Gemeindeebene weitgehend gewohnheitsrechtlich bestehende Normen fest. Im Bildungsbereich vergrößerten sich die Kompetenzen einer Kirchgemeinde, aber auch ihre Pflichten, da die lokalen Laienvertretungen nun die obligatorische Grundlage für die Kirchenverwaltung der Eparchie darstellten. Damit waren fehlende oder nachlässig handelnde Kirchenvorstände, die früher, wenn überhaupt, nur ein lokales Problem darstellten, nun eines für das gesamte Verwaltungssystem der Eparchie. So stieg der Druck gerade auf die Landgemeinden, effiziente Laienvertretungen zu installieren und Abrechnungen, Pläne und Berichte sowie eigene Vertreter an den Eparchialrat zu schicken. In vielen Fällen brauchte es weitere Jahre, um geordnete Strukturen zu installieren. Erschwerend wirkte auch hier, dass nun deutlich mehr Laien an der Verwaltung ihrer Eparchie beteiligt waren, die im ländlichen Raum »weniger schriftkundig« waren, wie sich ein hoher Laienvertreter in Mostar euphemistisch ausdrückte.[545] Euphorie darüber, nun in den regionalen Verwaltungsstrukturen der Glaubensgemeinschaft mitzuwirken, war unter der orthodoxen Landbevölkerung ohnehin kaum vorhanden. Oft konnte sich die Landbevölkerung eine Mitwirkung finanziell kaum leisten oder verstand die in Mostar debattierten Sachverhalte nur begrenzt. Waren auf den Sitzungen des Weiten Eparchialrates Laien aus den Dörfern noch knapp zur Hälfte vertreten, arbeitete kaum einer aus der Landbevölkerung in den Sondergremien oder im Engeren Verwaltungsrat mit.[546] Für das Jahr 1906 schickten gerade einmal drei von fünf Gemeinden Finanzberichte an den Eparchialrat – zum überwiegenden Teil städtische Kirchgemeinden. Bei den geforderten Finanzplanungen für die folgenden Jahre sah es noch deutlich schlechter aus.[547]

Jene wenigen Kirchenvorstände auf dem Land, die sich im Protopresbyterat Trebinje nachweisen lassen, waren zahlenmäßig und in ihren bürokratischen Fähigkeiten für die Eparchie noch überdurchschnittlich gut aufgestellt. Desillusioniert berichtete beispielsweise 1908 der Pfarrer von Zupci, Savo Danilović, auf die Frage seines Prota nach dem Kirchenvorstand in seiner Gemeinde:

545 *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS 18.

546 Als sich der Eparchiale Verwaltungs- und Schulrat Mitte Dezember 1905 erstmals mit 38 Mitgliedern konstituierte, stellten satzungsgemäß zwei Drittel Laien, von denen knapp die Hälfte aus Landgemeinden stammten. Ebd. 3–14.

547 Ebd. 17.

Sie fragen, ob sich in meiner Gemeinde ein Kirchenvorstand konstituiert hat. Wenn ich es Ihnen gerade heraussagen soll: In diese Sachen mische ich mich nicht ein, weil ich keine ehrbaren Leute habe, mit denen ich arbeiten könnte, und so kümmere ich mich nur um meine priesterlich-gemeindlichen Pflichten. Was die Fragen an den Vorstand und die Gemeinde Zubci angeht, bitte ich, sich an den Vorsitzenden der betreffenden Gemeinde zu wenden, dann soll er Ihnen über ihre Arbeit und dies alles berichten. Weder sehe ich diesen Vorstand noch weiß ich, ob er zusammentritt. Mich haben sie noch nie zu sich geladen, noch weiss ich, was sie machen und mir ist selbst unbekannt, welche Mitglieder dieser Vorstand unserer Gemeinde Zubci hat.[548]

Der Kompetenzzuwachs der Laien verstärkte häufig bestehende Konflikte zwischen Pfarrern und Gemeindemitgliedern. Zwar hatten nun Laien weitreichende verbriefte Rechte in der Kirchenverwaltung; die damit verbundenen Pflichten nahmen sie jedoch aus Sicht der Priester zu selten verantwortungsvoll wahr. Mehr noch empfanden Priester, dass ihnen letztlich mehr Arbeit und Pflichten entstanden waren, ohne dass damit auch Rechte für sie einhergingen.

Ein entscheidender Schritt in den Beziehungen zwischen Staat und orthodoxer Kirchenverwaltung war die Einführung der Kirchensteuer für orthodoxe Gläubige. Der Staat sorgte nun direkt dafür, dass Gläubige ihre religiöse Organisation und ihre Experten materiell unterstützten. Die häufig nur lückenhaft lokal entrichtete Pfarrabgabe, den *bir,* schaffte man ab. Im Gegenzug senkten die Eparchialverwaltungen die Abgaben für viele sakralen Handlungen der Geistlichen, die sog. Stolgebühren (*epitrahiljske takse*). Gerade bei Orthodoxen auf dem Land hatte dies zur Folge, dass sie nun verstärkt Ansprüche gegenüber der Pfarrgeistlichkeit geltend machten. Wenn man ohnehin Kirchenabgaben zahlte, wollte man dafür auch Leistungen empfangen. Familienoberhäupter baten nun vermehrt um kostenlose Gottesdienste, die sie entweder bis dato nicht erfragt oder für die sie dem Priester Gebühren gezahlt hatten.[549]

Ab dem zweiten Jahrzehnt wirkten in den meisten Gemeinden Kirchenvorstände. Darauf verweisen die einige wenige Akten ländlicher Kirchgemeinden. Der Philologe Savo Pujić fand etwa vor einigen Jahren in der Gemeinde Dživar bei Trebinje Akten aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts und ver-

548 Im Original: »U mojoj parohiji pitate da li se je konstiuisao crkveni Odbor; pravo ako hoćete da Vam kažem, u te se stvari ne mješam, jer nemam čestitih ljudi s'kim bih mogao poraditi, pa se samo bavim mojom svešteno-parohijskom dužnosti. Što se tiče pitanja radi Odbora i opštine u Zubcima; molim da se obratite na predsjednika dotične opštine, pa neka Vas on o svemu tome i njihovom poslu izvjesti. Ja niti vidim toga Odbora niti znam da se saziva. Mene nijesu još nigda među se pozvali niti znadem šta oni rade, pak upravo i nepoznato mi je koji članovi u tome Odboru naše zubačke opštine postoje.« Gemeindeamt Zubci [sic!], Pfarrer Savo Danilović, PP Trebinje, Prota Pravica, 31.12.1908; AHNKŽ, SPPUT 2/1909 k. 1907–1909.

549 13 Familienoberhäupter von Zagora an den PP Trebinje, 2.6.1907; AHNKŽ, SPPUT 113/1907 k. 1907–1909.

öffentlichte darüber eine kleine Monographie. Nach seiner Recherche wurde in dieser Landgemeinde in der Nähe von Trebinje 1911 der erste Kirchenvorstand von einer Versammlung von über 100 Männern gewählt.[550]

Ein weiteres Beispiel für die stärkere Integration und Vergesellschaftung ländlicher Kirchgemeinden waren die zahlreicheren Konflikte um den Ort der Pfarrverwaltung und der Pfarrkirche, die nach 1905 häufig auftraten. In der Gemeinde Dživar etwa versuchte ein Teil der Gemeinde 1912/1913 die Pfarrkirche von der alten Kirche des hl. Pantaleons in Čičevo in die unweit gelegene, wiedererrichtete Klosterkirche des heiligen Peter und Paul in Zgonjevo zu verlegen. Das Kirchengericht beauftragte Prota Pravica in der Gemeinde eine regelkonforme Gemeindeversammlung einzuberufen, um dabei »den Willen des Volkes zu erforschen«.[551] Der Gemeindevorsitzende Risto I. Kojović, selbst Mitglied im Eparchialrat von Mostar, schrieb jedoch dem Prota gleich im Vorfeld der Versammlung, dass nach § 28 des Kirchenstatuts nur der gewählte Vorsitzende das Recht habe die Versammlung zu leiten, die im Übrigen regelkonform angekündigt sei.[552] Auf der Gemeindeversammlung erreichte der Antrag um Verlegung des Pfarrortes keine Mehrheit, doch zeigt das Prozedere, wie stark formalisiert solche Entscheidungsfindungen nun in den Landgemeinden stattfanden. Laut dem Prota aus Trebinje ging es in der Diskussion ohnehin vor allem um materielle Überlegungen, da mit der Pfarrkirche höhere eparchiale Mittel und mehr Gottesdienste verbunden waren, die wiederum mehr Kollekte einbrachten.[553]

Gleich über die erste Sitzung der Kirchgemeinde Mostar nach dem Inkrafttreten des Autonomiestatuts wusste die Landesregierung zu berichten, Bischof Petar und der Gemeindevorsitzende Vojislav Šola hätten größte Mühen gehabt,

> um Anträge auf Abänderung einzelner Bestimmungen des [Autonomie-]Statuts wenigstens in der ersten Sitzung abzuwehren. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß die Tendenz, das Statut selbst noch mehr zu demokratisieren, in der Folge leidenschaftliche und zeitraubende politische Debatten an die Stelle fruchtbarer positiver Arbeit setzen wird.[554]

550 Dabei wählte man Laien sowohl zum Gemeindevorsitzenden als auch zu seinem Vize, was vom stolzen Selbstverständnis der Laien gegenüber dem Priester zeugte. In Landgemeinden war es sonst eher üblich den Priester als Vizevorsitzenden zu wählen. *Pujić*: Dživarska crkvena opština 22.

551 Kirchengericht, Bischof Petar, an Prota Pravica, 17.4.1913; AHNKŽ, SPPUT 112/1913 k. 1913–1914; vgl. zur Diskussion um die Pfarrortverlegung in Dživar auch den Sitzungsbericht des Eparchialrates Mostar am 24.–25.9.1913; ABH, ZVS 60/7/1914.

552 Kirchgemeinde Dživar, Vorsitzender Risto I. Kojović, an PP Trebinje, 24.6.1913; AHNKŽ, SPPUT 148/1913 k. 1913–1914.

553 Prota Pravica an Kirchengericht Mostar, 31.7.1913; AHNKŽ, SPPUT 112/1913 k. 1913–1914.

554 Chef der LR an GFM, 9.1.1906; ABH, ZMF PrBH 1976/1906.

Habsburgische Beamte stellten sich weiter auf Auseinandersetzungen mit der Mostarer Kirchgemeinde ein. Schon zur zweiten Gemeindeversammlung, ein knappes Jahr später, erschienen jedoch deutlich weniger Mitglieder. Viele blieben der Versammlung fern, von den jungen serbischen Intellektuellen interessierten sich nur wenige dafür, die alten Eliten suchten nun nach neuen Betätigungsfeldern. So stellten Handwerker und kleinere Gewerbetreibende die Mehrheit auf der Versammlung. Nach Meinung des Landeschefs war die Zusammenkunft gar von »Teilnahmslosigkeit der überwiegenden Mehrheit der Gemeindeangehörigen, [vom] Zwiespalt der Parteien (zanatlije [Handwerker] und gazde [hier: reiche Kaufleute]), [von] Führerlosigkeit und Ziellosigkeit« geprägt. Nicht einmal die alten Vorsitzenden Šola und Ivanišević waren anwesend.[555]

Immerhin hatte die Gemeindeversammlung im Frühjahr 1906 endlich drei neue Pfarrer wählen können, die Bischof Petar wenig später einsetzte.[556] Damit besaß die Kirchgemeinde Mostar seit 1897 erstmals wieder eine vollständig funktionierende Seelsorge. Parallel zur Ausweitung ihrer Rechte und Freiheiten, ihrer Funktionsfähigkeit und der Kompetenzen von Laien verlor gerade die Kirchgemeinde Mostar nach 1905 rasant an lokalem Vergesellschaftungspotential, wofür vier eng miteinander verwobene Gründe auszumachen sind: *Erstens* hatte die Verregelung der Beziehungen zwischen Kirchgemeinde, Metropolie und Regierung die Antagonismen zwischen den Institutionen deutlich verringert: Auf Seiten der Kirchgemeinde war dies jedoch der kirchgemeindlichen Vergesellschaftung abträglich. Die nun unwichtigere Interessenvertretung nach außen reduzierte auch die Aushandlungen im Inneren der Gemeinde. Eng damit verbunden war *zweitens* der Bedeutungszuwachs der Laienvertretung auf eparchialer und damit regionaler Ebene, wozu noch der Oberste Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo kam. Es gab daher nun neue und erfolgversprechendere institutionelle Rahmen, um kollektive Interessen im kirchlichen Rahmen zu vertreten, als es bis dato die Kirchgemeinden geboten hatten. *Drittens* hatte sich bereits seit den späten 1880er Jahren aus den Kirchgemeinden heraus und mit stetiger institutioneller Unterstützung von Seiten der Gemeinden eine Art von ›Vereins-Serbentum‹[557] entwickelt, das in den Städten hauptsächlich von Laien, auf dem Land von Geistlichen getragen wurde. Neben den kirchlichen Gesangsvereinen, die seit Ende der 1880er Jahre bestanden, und den Sport-, Wohltätigkeits- und Bildungsvereinen ab den späten 1890er Jahren, wirkte von

555 Chef der LR an GFM, 2.1.1907; ABH, ZMF PrBH 19/1907.

556 Zvanično. Mitropolija zahumsko-hercegovačka. In: Istočnik 18/20 (1906), 433.

557 Der Begriff steht in bewusster Nähe zu Vereins- oder Verbandskatholizismus, einer Bezeichnung für das heterogene Feld katholischer Laienbewegungen vor allem in Zentraleuropa, das sich seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts auch als Reaktion auf antiklerikalen Liberalismus, Kulturkampf und die soziale Frage entwickelte. Dabei trugen Vereine, die auf religiöser Zugehörigkeit basierten, religiöse Inhalte und Formen in neue gesellschaftliche Bereiche.

1902 der serbische Kultur- und Bildungsverein *Prosvjeta* (Bildung/Aufklärung). Bereits nach wenigen Jahren entfaltete *Prosvjeta* ein breites Spektrum an Tätigkeitsfeldern. Dieses plurale ethno-konfessionelle Vereinswesen forcierte einerseits eine funktionale Differenzierung des religiösen Feldes und schuf andererseits auch neue gesellschaftliche Tätigkeitsfelder mit oftmals schwachem Bezug zu religiösen Inhalten. Für die nächsten Jahrzehnte entscheidend für den Bedeutungsverlust städtischer Kirchgemeinden war jedoch ein *vierter* Punkt – die Entwicklung nationaler politischer Parteien.

Selbst den städtischen Orthodoxen der älteren Generation war es seit der Jahrhundertwende zunehmend unverständlich, warum sie die politischen Auseinandersetzungen mit dem Staat um Freiheits- und Partizipationsrechte über das politisches ›Nebengleis‹ von Kirche und Religion führen sollten. Zur Verweltlichung der Themen und Rhetoriken der politischen Auseinandersetzung trug dabei auch das politisch liberalere Klima seit Kállays Tod und Buriáns Amtsübernahme im Jahre 1903 bei. Burián nahm die Verschmelzung von Nation und Religion bei Serben und Kroaten in aller Deutlichkeit als gegeben hin. Anfang 1907 verabschiedete die Regierung in Sarajevo eines der liberalsten Pressegesetze der Monarchie:[558] Die Präventivzensur wurde abgeschafft, wodurch die Zahlen der Zeitungen und Zeitschriften in den folgenden Jahren sprunghaft anstiegen. Politische Forderungen wurden nicht mehr generell als illegitim erachtetet und unterbunden. Vielmehr gab sich der Staat in vielen Punkten gesprächsbereit, ohne in Grundsatzfragen nachgiebig geworden zu sein.[559] In dieser Situation drängte die Mehrheit der serbischen Eliten in Bosnien danach, nationale Forderungen nun auch offen als nationale zu bezeichnen. Zudem forderte man nun – ebenso offen – mehr liberale Rechte sowie soziale Reformen, vor allem in den Besitzstrukturen der Landwirtschaft.

Seit dem Autonomiestatut diskutierten serbische städtische Eliten – die Führer des Autonomiekampfes um Jeftanović und Šola sowie jüngere Intellektuelle in Sarajevo, Mostar und Banjaluka – kontrovers ein breites Spektrum an Konzepten für politische Reformen im Land. In einem Punkt waren sich jedoch alle einig, dass eine gemeinsame serbische nationale Organisation als Vorform einer politischen Partei gegründet werden müsse. Die Grundvoraussetzung einer politischen Partei, das Recht auf politische Partizipation, fehlte in Bosnien beinahe vollständig. Abgesehen von den beratenden Stadt- und Dorfräten gab es keinerlei Vertretungskörperschaft im Lande. Im Mai 1907 trafen sich dennoch serbische Eliten in Sarajevo, um über die Gründung einer politischen Organisation zu diskutieren. In einer dabei verfassten Resolution betonten sie das Selbstbestimmungsrecht des Volkes, forderten Autonomie für Bosnien-Herzegowina innerhalb des Osmanischen Reiches, bürgerliche Freiheiten und eine parlamen-

558 Preßgesetz für Bosnien und die Hercegovina. In: GVBlBH 1907, 27–37.

559 *Imamović*: Pravni položaj 159–166.

tarische Verfassung. Zwar lösten sich die Gründer explizit von der religiösen Begrenzung auf Orthodoxe und sprachen sich offen für eine Zusammenarbeit mit Muslimen aus. Es war jedoch kein Muslim oder Katholik auf der Versammlung anwesend und man hatte vor der Gründung im ganzen Land orthodoxe Priester angeschrieben und um moralische, vor allem aber um finanzielle Unterstützung durch Spenden gebeten.[560]

Als erstes reagierte die Regierung mit Restriktion und belegte einige der Wortführer der Bewegung im Sommer 1907 mit Geldstrafen. Nach einem Treffen zweier Vertreter mit Burián, tolerierte Wien jedoch die Gründung einer solchen politischen Organisation. An vielen Orten des Landes wählten daraufhin im August lokale Ausschüsse örtliche Vertreter, wonach im Oktober 1907 in Sarajevo 71 Delegierte, zumeist Kaufleute, Geistliche und wenige säkulare Intellektuelle, die Serbische Volksorganisation (*Srpska Narodna Organizacija*) als Vorform einer politischen Nationalpartei begründeten. Von Anfang an deckte die Organisation ein breites Spektrum politischer Forderungen ab.[561] In ihr kamen sowohl die alten, gegenüber der Regierung nun vergleichsweise konziliant auftretenden Autonomieführer, ihre jüngeren, expliziter *säkular* und national denkenden Kritiker als auch sozialrevolutionäre Gruppen zusammen.[562]

Wie bei den ethno-konfessionellen Kulturvereinen *Prosvjeta, Napredak* und *Gajret* etwa fünf Jahre zuvor lief die Entwicklung der Vorformen von politischen Parteien in den ethno-konfessionellen Gemeinschaften von Muslimen, Orthodoxen und Katholiken erneut in etwa zeitgleich ab. Nach ihrer Gründung bildeten die Organisationen schnell spezifische Züge aus. So hatten schon im Dezember 1906 muslimische Eliten eine Muslimische Volksorganisation gegründet (*Muslimanska Narodna Organizacija*, MNO). Sie waren die jahrelangen Auseinandersetzungen mit Wien um eine islamische Religions- und Stiftungsautonomie leid, besonders nach dem Erfolg der Orthodoxen für ihre Autonomie. Anfang 1908 wurde nach der Serbischen Volksorganisation auch die Kroatische Volksgemeinschaft (*Hrvatska Narodna Zajednica*, HNZ) gegründet. War die serbische Organisation klar national und zumindest explizit säkular, gestaltete sich das Verhältnis von Nation und Religion bei Muslimen und Kroaten deutlich heterogener. Zur ersten Organisation der Kroaten als auch der Muslime gesellten sich bald weitere oder es kam zu Spaltungen. Unter Kroaten bil-

560 Vgl. beispielsweise: Privremeni odbor Narodne Organizacije, Dr. Lazar Dimitrijević, an PP Trebinje, Stevan Pravica, Sarajevo 15.3.1907; AHNKŽ, SPPUT 70/1907 k. 1907–1909.

561 Von den 71 Delegierten waren 31 Händler, 23 Geistliche, fünf Advokaten, ein Journalist, drei Schriftsteller, drei Ärzte, ein Richter, ein Lehrer, drei Professoren, fünf Landbesitzer, ein Handwerker, ein Unternehmer und vier Bauern. Program srpske narodne organizacije. In: Otadžbina 22/1 (9.11.1907), 1; *Imamović*: Pravni položaj 201.

562 Sie gruppierten sich jeweils um örtliche Zeitungen: um die konziliante Sarajevoer *Srpska riječ* (Serbisches Wort), die eher intellektuelle Mostarer *Narod* (Volk) und die revolutionärere Banjalukaer *Otadžbina* (Vaterland). *Imamović*: Pravni položaj 187–189.

deten die Frage nach dem Grad der Verschmelzung von Religion und Nation sowie jene nach der Rolle des Klerus die politischen Bruchlinien; für Muslime stellten diese die Haltung zur nationalen Orientierung und zu sozialen Fragen, insbesondere des landwirtschaftlichen Bodenbesitzes, dar.[563]

Die so ab 1906 entstandenen nationalen, protonationalen und ethno-konfessionellen politischen Parteien setzten die landesweite Institutionalisierung der Glaubensgemeinschaften im Bereich einer vorrangig säkular verstandenen Politik fort. Ausgehend von meist kirchlichen Gesangsvereinen über die zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegründeten landesweiten ethno-konfessionellen Kulturvereine – *Prosvjeta*, *Napredak* und *Gajret* – waren die Parteien ein weiterer Schritt in Richtung einer Ethnisierung von Glaubensgemeinschaften, ihrer Profanisierung und politischen Inanspruchnahme.

Bei aller Fluidität der Kategorien waren Vergesellschaftungen von orthodoxen Serben bis ins letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts allein schon durch staatliche Vorgaben explizit religiös und lediglich implizit national gewesen. Zudem waren auch unter Städtern nationale Forderungen bis dato explizit ein Teil der religiösen; nach 1905 wandelten sich religiöse Forderungen mehr und mehr zu einem Teil von nationalen. Damit veränderten sich nicht nur die Formen der öffentlichen politischen Rhetorik. Die Nation gewann auch an thematischem Integrationspotential, wobei Konfession daran im gleichen Atemzug verlor. Jetzt tauschten die Definitionskriterien der zu bestimmenden Konzepte: Vergesellschaftungen wurden nun recht schnell explizit national und säkular, lösten sich aber kaum von ihren impliziten Bindungen an die Glaubensgemeinschaft und deren Organisation. Dieser Wechsel der Etikettierung heterogener Forderungen gab Habsburg wiederum eine Handhabe restriktiv auf der Trennung von Nation und Religion zu bestehen – zumindest im Rahmen der staatlich anerkannten und geförderten Kircheninstitutionen. Als beispielsweise die Kirchgemeinde von Nevesinje im November 1907 öffentlich die Serbische Volksorganisation unterstützte, ihr Geld spendete und alle orthodoxen Kirchgemeinden in einem Artikel in der Sarajevoer Zeitung *Srpska riječ* (Serbisches Wort) aufforderte, es ihr gleich zu tun,[564] reagierte die Landesregierung umgehend, da sie darin eine klare Überschreitung des im Autonomiestatut festgelegten Kompetenzbereiches der Kirchgemeinden erblickte. In der Begründung zur Strafandrohung formulierte die Regierung klar ihre Befürchtung, sie würde nun über die autonomen kirchlichen Körperschaften auch nationale Bestrebungen finanzieren:

563 *Grđić*, Vasilj: Kratak pregled političkih prilika u Bosni i Hercegovini godine 1910-te. In: Spomenica Vasilja Grđića. Sarajevo 1935, 74–81; *Hadžibegović* & *Imamović*: Bosna i Hercegovina 274–277; *Imamović*: Pravni položaj 201: 167–185, 207–227; *Hoare*, Marko Attila: The history of Bosnia. From the Middle Ages to the present day. London 2007, 80–82.

564 LR an GFM, 14.11. und 6.12.1907; ABH, ZMF PrBH 1321, 1450/1907.

Diese Kompetenzüberschreitung verrät die von jeher wahrnehmbare Tendenz der serb.-orth. Kirchen- und Schulgemeinden, nicht nur in Angelegenheiten der Kirchen- und Schulverwaltung, sondern auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, also auch auf dem politischen Gebiete, sich als die berufenen Vertreter der Interessen des serbischen Volkes aufzuwerfen. Ist diese Tendenz schon an sich geeignet, die Autorität der Staatsgewalt herauszufordern, so ist dies in weit erhöhtem Masse der Fall in dem gegenwärtigen Zeitpunkte, da es sehr wahrscheinlich geworden ist, dass im Falle ruhigen Gewährlassens das Beispiel von Nevesinje Nachahmung finden wird, ja dass die sämtlichen serb.-orth. Kirchen- und Schulgemeinden und möglicherweise auch die oberen autonomen Stellen gar bald ihre Hauptaufgabe in der Förderung der politischen Zwecke der serbisch-nationalen Organisation erblicken könnten.[565]

Nachdem die Regierung den Beschluss der Kirchgemeinde annulliert hatte, belegte sie den Vorsitzenden und den Schriftführer der Gemeinde mit Geldstrafen. Die Gemeinde beschwerte sich dagegen, woraufhin die Verwaltung die Strafe auf Buriáns Einwirken zurücknahm.[566] Im Grunde zeugten sowohl die Beschlüsse der Kirchgemeinde als auch der Landesregierung von den grundsätzlich unterschiedlichen Vorstellungen über das Verhältnis von Religion, Nation und Politik im habsburgischen Bosnien. Der Staat hatte widerstrebend das Amalgam aus Religion und Nation akzeptiert, verteidigte dafür jedoch die Trennung zwischen Religion und Politik nun umso resoluter.

Die Annexion, der Übergang zum Parlamentarismus und der Wandel religiöser Vergesellschaftung

Anfang Oktober 1908 annektierte Österreich-Ungarn die seit dreißig Jahren okkupierten Provinzen Bosnien-Herzegowina und zog sein Militär aus dem bis dahin besetzten Sandžak zurück. Gleichzeitig erklärte Bulgarien seine Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich. Die politischen Akte erschütterten die labilen Beziehungen der europäischen Mächte und der südosteuropäischen Nationalstaaten erheblich. Sowohl Sofia als auch Wien planten beides jedoch seit Jahrzehnten. Habsburgische politische Eliten sannen im Grunde seit Beginn der Okkupation nach einem günstigen Moment, Bosnien auch völkerrechtlich zu integrieren. 1882 und 1896 gab es nähere Pläne für eine Annexion, mit Blick auf die internationale Lage trat Wien jedoch jeweils von diesem entscheidenden Schritt zurück.[567]

565 LR an GFM, 6.12.1907; ABH, ZMF PrBH 1450/1907.

566 Korrespondenz zwischen der Kirchgemeinde Nevesinje, dem GFM, KB Mostar und BV Nevesinje, Dez. 1907 bis Feb. 1908; ABH, ZMF PrBH 1489/1907, 104, 135/1908.

567 *Kapidžić*, Hamdija: Diskusije o državnopravnom položaju Bosne i Hercegovine za vrijeme austrougarske vladavine. (Pokušaji aneksije). In: Glasnik arhiva i društva arhivskih

Als Vorwand und beschleunigender Faktor der Annexion entwickelte sich im Juli 1908 die Jungtürkische Revolution, vor allem nachdem für das wiedereingesetzte osmanische Parlament auch Abgeordnete aus Bosnien-Herzegowina geladen worden waren. Im Frühherbst 1908 hatte sich Österreich-Ungarn mit Russland in Balkanfragen verständigt und sich für eine mögliche Annexion rückversichert. Zudem drängten Wien die politischen Auseinandersetzungen in Bosnien selbst und seinen südslawischen Ländern zu einem drastischen politischen Schritt. So forderten im September 1908 Gligorije Jeftanović und Ali-beg Firdus, die Vorsitzenden der Serbischen und Muslimischen Volksorganisation, gemeinsam von Burián, baldmöglichst eine »moderne und vollständige Verfassung« für Bosnien zu erlassen, ohne dabei seine staatsrechtliche Zugehörigkeit zu verändern – völkerrechtlich eigentlich unmöglich.[568] Innen- wie außenpolitisch war 1908 daher ein günstiger und höchst dringlicher Moment für die Annexion. In der Annexionserklärung Kaiser Franz-Josephs vom 5. Oktober 1908 »an das bosnisch-herzegowinische Volk« begründete er den völkerrechtlichen Akt mit dem Wunsch, dem Land eine Verfassung mit bürgerlichen Rechten und Freiheiten sowie einem Landtag zu geben.[569] Der zweite Schritt legitimierte somit den ersten, entscheidenden Schritt.

Die Unabhängigkeit Bulgariens, vor allem aber die Annexion Bosniens lösten in Europa die schwerste politische Krise der letzten Jahrzehnte aus.[570] Sechs Monate lang sprach man wiederholt von Krieg. In Bosnien versetzte die Nachricht viele Muslime entweder in Panik oder tiefe Depression. Viele von ihnen

radnika BiH 4–5 (1964–1965), 133–188; *Juzbašić*, Dževad: Die Annexion von Bosnien-Herzegowina und die Probleme bei der Erlassung des Landesstatuts. In: Südost-Forschungen 68 (2009), 247–297, hier 250 f.

568 *Kapidžić*, Hamdija: Pripremanje ustavnog perioda u Bosni i Hercegovini (1908–1910). In: *Ders.*: Bosna i Hercegovina pod austrougarskom upravom. Članci i rasprave. Sarajevo 1968, 45–99; *Imamović*: Pravni položaj 185. Über die politische Stimmung in Bosnien kurz vor der Annexion siehe auch die Tagebuchaufzeichnungen der einflussreichen Wiener Abgeordneten Joseph Maria Baernreither und Josef Redlich, die sich im Semptember 1908 zufällig beide in Sarajevo aufhielten und sich auch trafen: *Baernreither*, Joseph Maria: Fragmente eines politischen Tagebuches. Die südslawische Frage und Österreich-Ungarn vor dem Weltkrieg. Berlin 1928, 57–69; *Fellner* & *Corradini*: Schicksalsjahre Österreichs (I) 202–207.

569 Proklamation an das bosnisch-herzegowinische Volk vom 5.10.1908, Staatsakt über die Angliederung Bosnien-Herzegowinas, zahlreiche Handschreiben und Noten Habsburgs an internationale Mächte. U. a. veröffentlicht in: Neue Freie Presse 15851 (7.10.1908), 1–4 sowie Pester Lloyd 240/55 (7.10.1908), 1.

570 Zur habsburgischen Annexion Bosnien-Herzegowinas und der darauffolgenden internationalen Krise gibt es seit den 1920er Jahren sowie erneut ab den 1990er Jahren umfangreiche Quelleneditionen und Darstellungen: Vgl. nur auswahlweise: *Schmitt*, Bernadotte Everly: The annexation of Bosnia 1908–1909. Cambridge 1937; *Ninčić*, Momčilo: La crise bosniaque. 1908–1909. Et les puissances européennes. Paris 1937; *Horel*, Catherine (Hg.): 1908, l'annexion de la Bosnie-Herzégovine, cent ans après. Bruxelles 2011; *Hadžibegović* & *Imamović*: Bosna i Hercegovina 277–280; *Imamović*: Pravni položaj 229–238.

flüchteten in das Osmanische Reich, meist nach Makedonien.[571] Auch Orthodoxe waren überall im Land mobilisiert und verunsichert, immer wieder kursierten Kriegsgerüchte. In den Grenzbezirken zu Montenegro und Serbien flüchteten orthodoxe Männer in die Nachbarländer, was das habsburgische Militär seinen Sicherheitskordon entlang der Grenze verstärken ließ.

Am Tag der Bekanntgabe der Annexion saßen zahlreiche Vorstände der Muslimischen und Serbischen Volksorganisation im Zug nach Budapest, unter ihnen Jeftanović, Šola und der Muslim Ali-beg Firdus. Bereits Tage zuvor hatten sie von der Annexion erfahren und sich sofort auf den Weg gemacht. Als Vertreter von vier Fünfteln der bosnischen Bevölkerung, wie sie sich sahen, planten sie vor den Delegationen der Reichsparlamente gegen die einseitige habsburgische Entscheidung zu protestieren und für Bosnien erneut eine Verfassung zu verlangen. Tage später veröffentlichten sie in Budapest eine gemeinsame Protestnote, in der sie wie England und Frankreich eine Konferenz der europäischen Mächte verlangten, um über Bosnien zu entscheiden. Obwohl die Erklärung die habsburgische Politik scharf kritisierte, veröffentlichten sie nichts desto trotz bosnische Zeitungen ungehindert. Da die Note zu *zivilem* Protest aufrief, trug sie sogar zur Beruhigung der Situation im Lande bei.[572]

Im ganzen Land ließ die Landesregierung sensibel die Stimmung der Bevölkerung eruieren. Der Mostarer Kreisleiter Pitner reiste bald nach der Annexion in die ostherzegowinischen Bezirke Nevesinje und Gacko, wonach er meinte, die dortige die Stimmung »zumindest als eine ungemütliche bezeichnen« zu müssen.[573] Die Landbevölkerung beschrieb er dabei als im Grunde ruhig und loyal, da seiner Meinung auch die Spitze »internationaler Aufregung und Entrüstung« bereits am Abflauen war. Zwei Tage später ging er detailliert auf die Haltung der drei städtischen Glaubensgemeinschaften ein – nicht zuletzt, da in der Herzegowina die Anhänger aller drei Konfessionen, wie er schrieb, von jeher die »fanatischsten« im ganzen Land gewesen seien.[574] Er begann mit den Muslimen:

Die stärkste Wirkung hatte die Kunde von der Annexion zweifelsohne auf die Muslimanen. Sie waren anfangs vollkommen niedergeschmettert. Das sonst so typische Leben an den Ramazanabenden [des gerade laufenden Fastenmonats] hörte wie mit einem Schlage auf, man sah und hörte niemanden, und die Gesichter verrieten mit wenigen Ausnahmen tiefe Niedergeschlagenheit und angstvolle Erwartung. Gerade die anständigsten Elemente waren am meisten ergriffen. Dies ist ja auch ganz natürlich, denn für diese älteren und meist streng orthodoxen Männer, die die Herrschaft

571 *Kapidžić*: Pripremanje ustavnog perioda 58.

572 Ebd. 53–55; *Imamović*: Pravni položaj 240–242.

573 KV Pitner an die LR über seine Dienstreise nach Nevesinje und Gacko, 21.10.1908; ABH, ZMF PrBH 1775–1776/1908. Zum Bericht von Pitner siehe ausführlich auch *Kapidžić*: Pripremanje ustavnog perioda 58–61.

574 KV Pitner an die LR über die Stimmung in Mostar, 23.10.1908; ABH, ZMF PrBH 1775–1776/1908.

des Sultans noch als etwas Reelles gekannt und sich selbst als herrschende Klasse gefühlt hatten, bedeutete der Wechsel des Souveräns mehr als eine blosse Phrase, was ihnen schliesslich nur zu Ehre gereicht. […]

Nach ein bis zwei Tagen begannen da und dort Auswanderungsabsichten laut zu werden, und vor Allem die unglaublichsten Gerüchte wie eine üppige Saat aus dem Boden zu spriessen: Der muhammedanische Glaube werde nicht mehr geschützt werden, die Türken müssten in die Messe gehen, die Frauen müssten sich entschleiern, die Agrarfrage werde sofort durch billige Zwangsloskäufe der Kmeten gelöst, die Erwähnung des Chalifen in den Gebeten werden nicht mehr gestattet! Solches und noch vieles andere wurde kolportiert und besprochen und erzeugte eine Stimmung der tiefsten Niedergeschlagenheit, in der die ganz wenigen Ausnahmen, wie jene Handvoll kroatisch gesinnter Muslimanen, nichts ändern konnte.[575]

Nur wenige kroatisch orientierte Muslime begrüßten die neue Lage. Der generell bedrückenden Stimmung unter Muslimen stellte Pitner die ausgelassene Freude unter Katholiken entgegen. Sofort hätten ihn Dankesbriefe erreicht und Delegationen ihre Aufwartung gemacht. Eine große Demonstration, die der katholische Bischof Buconjić direkt nach der Annexion in der Stadt ausrichten wollte, verbot Pitner jedoch im Hinblick auf die Haltung unter Muslimen und Orthodoxen und erwähnte auch andere Provokationen von Katholiken gegenüber Andersgläubigen, besonders Muslimen. Bald wurden aber auch unter Katholiken jene Stimmen lauter, die weitergehende Forderungen an die Annexion knüpften und für die Integration Bosniens innerhalb Kroatiens und die trialistische Umbildung des Reiches eintraten.[576] Dabei folgten sie vor allem Forderungen aus Kroatien. Laut Pitner klagten in der Herzegowina besonders junge Franziskaner, »die Annexion ohne Inkorporation [nach Kroatien] sei eigentlich nichts, und auf diese müsse jetzt mit allen Mitteln hingearbeitet werden, solange das Eisen noch warm ist.« Auch Buconjić gab bald der kroatisch nationalen Stimmung nach, was sich für Pitner symbolhaft darin äußerte, dass der Bischof im Festgottesdienst in Mostar immer nur von »unserem König« und nie vom »Kaiser von Österreich [und] König von Ungarn« sprach und damit die historisch staatsrechtlichen Bindungen Bosnien-Herzegowinas zum Königreich Kroatien betonte.[577]

575 Ebd. Orthographie und Interpunktion so im Original.

576 Vgl. etwa das im November 1908 anonym in Mostar publizierte gegenüber Serbien kritische politische Programm eines »katholischen Serben«, der für die Integration Bosniens in Kroatien und den trialistischen Reichsumbau warb: Program Srba u Monarhiji i aneksija Bosne-Hercegovine. Napisao *Srbin-katolik*. Mostar 1908. Über die politischen Strömungen in Kroatien und Dalmatien zur Frage der Annexion Bosniens: *Depolo*, Pero: Političke struje u Dubrovniku i Aneksija Bosne i Hercegovine. (I i II dio). In: Anali Dubrovnika 36 (1998), 243–303 und 38 (2000), 251–389.

577 KV Pitner an die LR über die Stimmung in Mostar, 23.10.1908; ABH, ZMF PrBH 1775–1776/1908.

Dabei reagierten gerade die orthodoxen Serben deutlich ambivalenter und in einem breiteren Spektrum auf die Annexion als die übrigen beiden ethno-konfessionellen Gruppen:

Bei der serbischen Landbevölkerung wurde die Annexion in manchen Gegenden schweigend, in manchen mit nicht weniger Freude begrüsst als bei ihren katholischen Landsleuten. Die Städter waren im Anfange vollkommen konsterniert. Bei der grossen Schlauheit und Gewandtheit ihrer intelligenten Kreise fassten sie sich äusserlich jedoch sehr bald und waren die Vertreter der serbischen Kirchen- und Schulgemeinden oft unter den Ersten, welche ihre offiziellen Loyalitätskundgebungen bei den einzelnen Amtschefs darbrachten. Alles wartet zunächst auf Weisungen von Pest [seitens der Vertreter der Serbischen Volksorganisation in Budapest] und als diese im Sinne des Ruhehaltens eintrafen, konnte man wahrnehmen wie sich die Einzelnen immer rascher mit der neuen Situation abfanden.

Natürlich gibt es hier zahlreiche Nuancen von dem gutsituierten Kaufmann, der für die serbischen Ideale stets nur ein halbes Ohr hatte, bis zu dem hungerleidenden Journalisten, der von der Ausschrottung [sic!] derselben gelebt hat und weiterleben möchte.[578]

Kenntnisreich und empathisch machte Pitner weiter deutlich, dass es trotz zahlreicher Einflüsse aus Belgrad im Lande eben auch eine autochthone serbisch nationale Bewegung gebe, die zwar großserbisch rede und denke, nie jedoch ihre persönlichen Interessen vergäße.

Man hat sich getäuscht, sowohl in der Stimmung des Volkes als auch im Charakter der Führer unserer Bosnier und Hercegovcen, die wohl für ein Gross-Serbien schwärmen mögen, in erster Linie aber für ein solches, wo sie befehlen würden. Das Befohlenwerden ist nicht ihre Sache. Und so haben diese Leute, dem fait accompli gegenüber, zu allererst an ihren eigenen Vorteil gedacht und nichts unternommen.[579]

Die große Politik polarisierte die ethno-konfessionelle Gemeinschaft in Mostar und spaltete sie an der Linie von Wohlstand, Bildung und Alter in unterschiedliche Lager. Die älteren wohlhabenden Kaufleute optierten für Loyalität gegenüber Habsburg, was ihnen die jüngeren Intellektuellen als Verrat an der nationalen Sache und Perspektivlosigkeit vorwarfen. Die Haltung der älteren Kaufleute brachte der Chef der Landesregierung dabei ungewollt treffend in einem Oxymoron auf den Punkt: Sie hätten die Annexion »wenn auch nicht mit stürmischer Freude, so doch *mit stiller Resignation begrüsst.*«[580] Aufgrund der tiefgreifenden und weit verbreiteten Kontroversen innerhalb der ethno-konfessionellen Gemeinschaft, fungierte die Kirchgemeinde erneut als Aushandlungsort kollektiver Interessenskonflikte. Es gab Flügelkämpfe teils mit Stellvertreterkonflikten

578 Ebd.

579 Ebd.

580 Chef der LR, Winzor, an GFM, 11.11.1908; ABH, ZMF PrBH 1862/1908; meine Hervorhebung.

um den Vorstand und das Auftreten der Gemeinde nach außen, die auch weit ins Private ihrer Mitglieder hineinreichten: So stellte einer der jungen Intellektuellen, Vaso Krulj, nun die geplante Hochzeit mit der Tochter des angesehenen und habsburgloyalen Kaufmanns Pero Šantić in Frage.[581] Dieser verteidigte auf der Gemeindesitzung im November 1908, dass am Tag der Annexion die Vorsitzenden der Kirchgemeinde Glückwünsche im Kreisamt überbracht hatten. In seiner Rede vor der Kirchenversammlung erklärte er nach Aussagen des Chefs der Landesregierung, die Annexion als

> eine unabänderliche Tatsache […], dass man sich mit Träumereien nicht mehr abgeben dürfe und könne und dass er von seinem Standpunkte aus, besonders als Kaufmann von der Annexion nur Vorteile für das Land erwarte und es ihm persönlich lieber sei, dass eine Grossmacht diese Länder annektiert habe, als wenn sie unter die Herrschaft des kleinen Serbien gefallen wären.[582]

Solche Aussagen sorgten für heftige Kontroversen auf der Versammlung. Doch spiegelten sie die pragmatische Haltung und das strategische politische Denken serbischer Eliten im Lande wider. Den politisch erfahrenen Eliten war klar, dass Österreich-Ungarn unter keinen Umständen von dem Schritt der Annexion zurücktreten würde und es im Hinblick auf die angekündigte Verfassung und den Landtag vielmehr um die politische Ausgestaltung dieses Aktes gehen würde. In der Ostherzegowina herrschte jedoch bis Ende 1908 große Unsicherheit, die teils auch von orthodoxen Geistlichen mit Gerüchten über einen bevorstehenden Krieg noch angeheizt wurden.[583] Zu Jahresbeginn 1909 beruhigte sich die Anspannung landesweit, wozu ganz klar beitrug, dass das Serbien im März auf internationalen Druck widerwillig zur Anerkennung der habsburgischen Annexion Bosniens gezwungen wurde, was wiederum dort zu heftigen innenpolitischen Spannungen führte.

Zu Jahresbeginn 1909 legte das Finanzministerium einen Entwurf für eine Landesverfassung vor. Um die Verfassung nicht gänzlich zu oktroyieren, berief man in Sarajevo eine Verfassungsenquete ein, die jedoch lediglich den bereits erarbeiteten Verfassungsentwurf diskutieren sollte. Hierfür wählte die Landesregierung 24 einflussreiche und möglichst loyale Vertreter der Glaubensgemeinschaften. Die neu entstandenen politischen Organisationen ließ man dabei bewusst außen vor. Unter den vielfältigen Positionen innerhalb und außerhalb der Kommission zeichnete sich die Haltung der Serbischen Volksorganisation (SNO) dadurch aus, dass sie abgesehen von den weitgehend unbedeutenden Sozialdemokraten als einzige politische Gruppierung die Bildung von Wahl-

581 Ebd.

582 Ebd.

583 Berichte von Konfidenten und der BV Bileća an KB Mostar, Nov.-Dez. 1908; ABH, ZMZ PrBH 2254, 2256/1908.

kurien nach konfessionellen Gesichtspunkten ablehnte.[584] Mehrheitlich diejenigen städtischen Akteure, die beinahe ein Jahrzehnt lang für möglichst breit angelegte soziale und staatlich gesicherte Aufgabenbereiche der kirchlich organisierten Glaubensgemeinschaft und entscheidende Laienkompetenzen gestritten hatten, setzten sich in der Diskussion um die politische Ordnung des Landes kaum fünf Jahre später dafür ein, dass Konfession kein Politik bestimmendes Kriterium sein sollte. Serbische Nationalisierer führten damit eindrucksvoll vor, wie sie Religion in jeder politischen Phase für politische Interessen nutzbar zu machen wussten. Beide Seiten, sowohl das politische Zentrum in Wien als auch die kirchlichen Autonomisten in Bosnien, wussten dabei meist recht gut von sich und der Gegenseite, dass es im Grunde nur begrenzt um Religion und auch nur begrenzt um Religion in der Politik, sondern vor allem um die Anwendung von Religion für die in beider Wahrnehmung von Religion geschiedene Politik ging. Auch zeigt die geradezu laizistische Haltung der SNO-Mitglieder, wie die relative Mehrheitsnation in Bosnien ihre Attraktivität auch für Angehörige anderer Glaubensgemeinschaften auszubauen versuchte, wohingegen die Stimmführer der zahlenmäßig geringeren Muslime und Katholiken meinten, nur über konfessionelle Kurien Einfluss bewahren zu können.

Der Kaiser sanktionierte ein Jahr später im Februar 1910 eine Verfassung, die nicht so heißen durfte: das sogenannte »Landestatut für Bosnien und die Herzegowina«,[585] welches das Land weiterhin als ein vom Gemeinsamen Finanzministerium verwaltetes *corpus seperatum* der Monarchie definierte. Auch künftig besetzte Wien die Mitglieder der Landesregierung. Neben bürgerlichen Rechten und Freiheiten sah die Verfassung einen Landtag vor, der legislative, aber keine exekutive Kompetenzen besitzen und über das Landesbudget sowie einzelne Bereiche der öffentlichen Ordnung bestimmen sollte. Die Besetzung entscheidender Verwaltungsämter sowie Bestimmungen, die das Militär und die Außenbeziehungen betrafen, waren explizit ausgeklammert und verblieben als Kompetenz im Finanzministerium.[586] Der Landtag sollte abhängig von den Kategorien Besitz, Bildung, Wohnort und Religionszugehörigkeit gewählt werden. Er bestand aus 20 virilen Mitglieder, mit denen die Oberhäupter der drei großen Religionsgemeinschaften gemeint waren, sowie 72 gewählten männlichen Abgeordneten aus drei Wahlkurien. Die erste Kurie bildete eine

584 *Kapidžić*: Pripremanje ustavnog perioda 61–78. In den Folgejahren blieben die Sozialdemokraten die einzigen im Lande, die gegen ein Wahlrecht in Bosnien nach konfessionellen und Besitzstandskurien kämpften. Böhmische Sozialdemokraten unterstützten sie darin mit Anträgen in den Delegationen des Reichsrates, was jedoch erfolglos blieb. Stenographische Sitzungsprotokolle der Delegation des Reichsrates. 48. Session (Wien 1913). Wien 1914, 787, 810.

585 Dies hatte der Staatsrechtler Joseph Redlich als auch das habsburgische Außenministerium 1909 kritisiert, die für die Bezeichnung Landesverfassung votierten. *Juzbašić*: Die Annexion von Bosnien-Herzegowina 271–273.

586 Landesstatut BuH 27 f. §§ 41 f. Vgl. u. a. *Hoare*: The history of Bosnia 82 f.

heterogene Gruppe von Wohlhabenden und Gebildeten; die beiden anderen Kurien rekrutierten sich aus allen übrigen unbescholtenen männlichen Stadt- und Landbewohnern nach religiösem Schlüssel.[587] Dieses komplizierte Wahlrecht sollte sicherstellen, dass jedes ethno-konfessionelle und sozio-ökonomische Milieu im Landtag gleich seiner Verteilung im Lande vertreten war und es zu keiner ungewollten Vertretung von Städtern gegenüber der Landbevölkerung oder zu überkonfessionellen Allianzen kam. Die Wahlordnung zum Landesstatut sollte daher über politische Partizipation dazu beitragen, die bestehenden sozialen, ökonomischen, nationalen und konfessionellen Verhältnisse weitestgehend zu konservieren.[588] Damit förderte es ethno-konfessionelle Parteien, denen einige Beobachter vor den ersten Wahlen bereits ihr baldiges Ende prognostiziert hatten.[589]

Die Landtagswahlen im Mai 1910 erinnerten an eine Volkszählung. Nachdem sich zu Beginn der Landtagsarbeit eine kroatisch-muslimische Koalition bildete, der die serbischen Abgeordneten oppositionell gegenüberstanden, gelang es mit Unterstützung der Regierung eine überkonfessionelle Arbeitsmehrheit im Landtag zu formieren, wodurch im letzten Jahr der Landtagsarbeit sowohl die Unterstützer der Regierung als auch ihre Gegner zu jeweils allen drei ethno-konfessionellen Lagern gehörten. Dies brach erstmals auch die parlamentarische politische Arbeit aus der ethno-konfessionellen Lagerbildung heraus.[590]

Exkurs: Die Konflikte in der Kirchgemeinde von Trebinje

Verfolgt man die die Ereignisse in der Kirchgemeinde Trebinje in einem längeren Zeitraum, erscheint sowohl die Religionspolitik Habsburgs als auch die Autonomiebewegung lediglich mittelbaren und zeitlich weit versetzten Einfluss auf innergemeindliches Leben genommen zu haben. Die peripher gelegene, reiche und strategisch wichtige Stadt Trebinje ist dabei jene Gemeinde der Eparchie, die in österreichisch-ungarischer Zeit quellenmäßig am dichtesten und detailliertesten zu erschließen ist. An ihr können daher die Qualität und der

587 Zur ersten Kurie gehörten wohlhabende Grundbesitzer, Hochschulabsolventen, Geistliche, Lehrer, Verwaltungs- und Bahn- und Militärbeamte sowie Offiziere in Ruhestand im Ruhestand an. Frauen besaßen das aktive Wahlrecht nur in der Kurie der Großgrundbesitzer und selbst dort nur über eingesetzte männliche Vertreter. Das passive Wahlrecht bezog sich ausschließlich auf Männer. Praktisch bedeutete dies, dass wohl nur eine Handvoll Musliminnen in zweifacher Hinsicht indirekt im Landtag mitbestimmten. Wahlordnung zur -Allerhöchsten Entschließung v. 17.2.1910. In: GVBlBH 1910, 30–44.

588 Vgl. auch *Kapidžić*: Pripremanje ustavnog perioda 86–93. Das Grundprinzip der Wahlordnung fand sich dabei bereits in den den Stadtgemeindeordnungen Bosniens, die auch jener von Sarajevo von 1878 basierten. Verwaltungsbericht (1906), 59–62.

589 Vgl. *Grđić*: Kratak pregled političkih prilika.

590 *Hadžibegović* & *Imamović*: Bosna i Hercegovina 283–285.

Verlauf innergemeindlicher Auseinandersetzungen über Jahrzehnte nachverfolgt und analysiert werden.

In Trebinje gab es seit den 1880er Jahren und im Grunde durchgängig bis 1914 heftige Auseinandersetzungen zwischen dem Kirchenvorstand der Gemeinde, also den entscheidenden orthodoxen Eliten in der Stadt, und dem jeweiligen Priester, der hier die Amtswürde eines Erzpriesters (*prota*) besaß. Man stritt um Einfluss auf die lokale Glaubensgemeinschaft und ihre Güter und trug dies zumeist an den Kompetenzabgrenzungen zwischen Laien und Geistlichen aus. Die Auseinandersetzungen begannen spätestens damit, dass Bischof Serafim Ende Oktober 1888 Sava Pješčić als neuen Priester und Verwalter des Protopresbyterates nach Trebinje entsandte, offensichtlich ohne Rücksprache mit der Gemeindevertretung. Pješčić stammte nicht aus Trebinje und möglicherweise auch nicht aus Bosnien-Herzegowina. Bevor er zum Priester geweiht wurde, war er Lehrer in der Posavina und Nevesinje gewesen.[591] Bereits im ersten Jahr seines Dienstes entbrannten in Trebinje heftige Konflikte mit der Gemeinde, die Pješčić unter anderem in einer Artikelserie im *Istočnik* verarbeitete mit dem rhetorischen Titel: »Dürfen wir die Geistlichkeit angreifen?«[592] Der Gemeindevorstand lud ihn nicht zu seinen Sitzungen ein und stritt sich mit ihm um Mietzahlungen für seine Wohnung, die er offenbar als kostenfreie Dienstwohnung betrachtete.[593] Ein weiterer heftiger Streit entwickelte sich 1890 um die Spendensammlung für den Neubau der Kirche und damit einen exemplarischen Fall der Verquickung von weltlichen und geistlichen Aufgaben der Kirchengemeinde. Es ging zudem um viel Geld, was den Konflikt sicher zusätzlich stärkte. Die Ausdeutung des ungeschriebenen Gesetzes der Aufgabenteilung zwischen Geistlichen und Laien war hierbei diffizil.[594] Dabei spielte sicher auch eine persönliche Note eine Rolle, dass Bischof Serafim dem Vorsitzenden des Kirchenvorstandes und Vizebürgermeister von Trebinje eine beantragte Ehe mit einer Blutsverwandten dritten Grades verbot.[595] Pješčić

591 Sava Lazar Pješčić war Absolvent einer theologischen Lehranstalt. Nach dem Tod von Bischof Leontije weihte ihn der Bischof von Sarajevo im Oktober 1888 zum Diakon und Priester. Glasnik. In: Istočnik 10/2 (1888), 168. Vgl. *Radojčić*, Jovan S.: Biografije. Srbi zapadno od Dunava i Drine. Knj. 3. Novi Sad 2009, 162.

592 *S.L. Pj.* [*Pješčić,* Savo Lazar]: Smijemo li napadati sveštenstvo? (Fortsetzungsartikel) In: Istočnik 1/3 (1889), 6–8; 2/3 (1889), 21 f.; 3/3 (1889), 39–41.

593 Kirchenvorstand und Priester Pješčić, März 1890; AHNKŽ, SPPUT 75, 79/1890 k. 1888–1896. Im Dezember 1889 erhielt er von Stevo Davidović, dem angesehenen Sarajevoer Prota, im *Istočnik* Unterstützung. In einem geradezu lobhudelnden Artikel nannte er Pješčić einen überaus edlen »Sohn des herzegowinischen ›Karstes‹«: »Er ist ein Baumeister und Arbeiter, er ist Serbe und Christ; er ist Wort und Tat«. *S.D. Leotar* [*Davidović*, Stevo N.]: Primjer valjana sveštenika (Riječ dvije iz južne Hercegovine). In: Istočnik 24/3 (1889), 374–377, hier 375.

594 Vorstand der Kirchen- und Schulgemeinde (kurz: Kirchenvorstand) Trebinje an Priester Pješčić, 10.3.1890; AHNKŽ, SPPUT 65/1890 k. 1888–1896.

595 Korrespondenz zwischen Stefan Čerović, Prota Pješčić und dem Metropoliten Serafim, März 1890; AHNKŽ, SPPUT 60, 70/1890 k. 1888–1896.

fühlte sich im Umgang mit der Gemeinde oft nicht mit der gebotenen Achtung behandelt. Mehrfach beschwerte er sich darüber beim Bischof, der ihm kaum mehr als symbolische Unterstützung zu bieten wusste. So zeichnete er ihn im Juni 1890 für seine »taktische und fähige Verwaltung« mit dem roten Ehrengürtel aus und ernannte ihn im September offiziell zum Prota.[596] Bis dahin war er lediglich Verwalter des Protopresbyterates gewesen. Pješčić nahm die Auszeichnung als Anlass den Gemeindevorstand zu bitten, »dass wir in Zukunft alle zusammenarbeiten, sowohl die Kleinen als auch die Großen, die Reichen und die Armen zum Ruhm unserer heiligen Mutter, der orthodoxen Kirche, und unseres lieben serbischen Stammes.«[597] Seine Erfahrungen als Erzpriester in Trebinje verarbeitete er ab September 1890 im *Istočnik* in einem 17-seitigen Artikel mit dem Titel »Geistlichkeit und Gemeinden«. Einleitend stellte er darin fest, es gebe für das serbische Volk derzeit keine wichtigere Frage als jene: »Wie soll man das Zusammenleben zwischen unseren Gemeinden und unseren Geistlichen verbessern?«[598] Aufgrund seiner hochgradig schwierigen Beziehungen zu den führenden Laien gab Pješčić wenige Monate später als Prota in Trebinje auf und bat den Bischof Ende des Jahres um Versetzung.[599] Er blieb jedoch bis in Ende 1891 in Trebinje. Auch der habsburgischen Verwaltung galt Pješčić als hochgradig verdächtig.[600] Einer von ihm im Frühjahr 1891 organisierten Massenwallfahrt ins Kloster Ostrog in Montenegro verweigerte die Verwaltung die dazu notwendigen Auslandspässe.[601] Die Spannungen zwischen ihm und der Gemeinde nahm die habsburgische Verwaltung mit einer gewissen Genugtuung wahr.

Auch mit Pješčićs Nachfolger, Risto Kočović, gingen die Auseinandersetzungen weiter und auch mit ihm eskalierten sie bald.[602] Mitglieder des Gemeindevorstandes warfen ihm vor ein schlechter Seelsorger zu sein: die Gläubigen

596 Metropolie Mostar an Prota Pješčić, 11.6.1890; AHNKŽ, SPPUT 128/1890 k. 1888–1896. Zitat aus: Odlikovani. Savva Pješčić. In: Istočnik 6/4 (1890), 262. Zur Ernennung zum Prota: Proizvedeni. Savo Pješčić. In: Istočnik 9–10/4 (1890), 400.

597 Pješčić an den Gemeindevorstand, 16.6.1890; AHNKŽ, SPPUT 128/1890 k. 1888–1896.

598 *Pješčić*, Sava (Prota von Trebinje): Sveštenstvo i opštine (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 9–10/4 (1890), 317–326; 11/4 (1890), 405–413.

599 Prota Pješčić an Bischof Serafim, o. D. [Sept./Okt. 1890]; AHNKŽ, SPPUT 189/1890 k. 1888–1896. Tomislav Kraljačić deutete Pješčićs Versetzung dabei als eine, die auf Initiative Kállays und auf Druck der Landesregierung von der Metropolie durchgeführt wurde. *Kraljačić*: Kalajev režim 341.

600 Die Regionalverwaltung sah in ihm eine besondere nationale »Agitationslust« bzw. ein Streben nach einer großserbischen Führungsrolle und vermutete, er liefere tendenziöse Berichte für Zeitungen in Serbien. Korrespondenzen zwischen der KB Mostar, der LR und dem ZMF, Sommer 1891; ABH, ZMF PrBH 330, 424/1891.

601 Ziviladlatus Kutschera für den Chef der LR an GFM, 1.7.1891; ABH, ZMF PrBH 300, 301/1891.

602 Kirchenvorstand Trebinje, Jovo Tupanjanin (teils auch Tupanjac), an Risto Kočović, 19.9.1895 sowie Kočović an Bischof Serafim am selben Tag; AHNKŽ, SPPUT 159/1895 k. 1888–1896. Serafim an Kočović, 25.9.1895; SPPUT 201/1895 k. 1888–1896.

von der Kirche zu verprellen, sich in Laienangelegenheiten einzumischen, zu wenige Gottesdienste zu feiern und von Trebinje zu häufig abwesend zu sein. Mehrfach beschwerten sie sich wegen ihm beim Bischof, der auf seiner Visitationsreise 1894 eigens eine Gemeindesitzung leitete, um die Konfliktparteien zu versöhnen und den Bau der neuen Kirche voranzubringen.[603] In einem Brief klagte Kočović im Sommer 1895 dem Bischof seine Lage in Trebinje, wo er im vierten Jahr bereits so erschöpft sei, wie in seiner fernen Heimat (der Gegend um Kalinovik in der nördlichen Herzegowina), nicht nach zehn Dienstjahren. Er bat inständig, ihn in seine Heimat zurückzuversetzen, da weder er mit - Trebinje noch die Trebinjer mit ihm zufrieden seien.[604] Weil Bischof Serafim offenbar nicht reagierte, erneuerte Kočović Ende des Jahres seine Klage: Hoch emotional verteidigte er sich in einem elfseitigen Brief gegenüber dem Bischof und griff den Gemeindevorstand scharf an.[605] Die führenden Laien seien kein Kirchen- sondern ein »Kriegsvorstand« und ihre Klagen schlichtweg »sinnlos«. Nicht er, vielmehr der Vorstand würde die Herde von der Kirche verprellen: Seine Mitglieder hielten an Sonntagen während der Messe ihre Läden, Wirtshäuser und Werkstätten offen, anstatt dem Volk ein Vorbild in gelebter Frömmigkeit zu sein. Selbst an Karfreitag, einem der wichtigsten, wenn nicht dem wichtigsten kirchlichen Feiertag, wären ihre Läden geöffnet. Kočović meinte, er kenne niemanden aus ihrer Mitte, der zu den höchsten Feiertagen zu ihm in die Kirche komme. Nicht einmal mit Blumen schmücke jemand die Kirche. Auch schickten gerade sie ihre Kinder nicht in die kirchgemeindliche Schule, sondern in die staatliche: »Bewahrt man so serbische Heiligtümer?« fragte er wissend, dass dem Volk ihr »serbisches« Brauchtum heilig war. Auch hätten sich die Vorstandmitglieder beschwert, dass er den Küstern verboten habe in den Altarraum zu treten, gerade während der Messe, was doch nichts als kanonisch und daher seine Pflicht sei. Seit Jahren ginge Kočović nicht mehr zu Kirchgemeindesitzungen, da er dort mit den unflätigsten Worten traktiert würde, die er, wie er schrieb, »nicht einmal meinem größten Feind, geschweige denn meinem armen [Bruder] Geistlichen antun« würde. Seine Enttäuschung über die Haltung der Gemeindemitglieder ging so weit, dass er auch andere Laienverantwortliche der umliegenden Dörfer beschuldigte. Dort müsse er immer wieder hinreisen, weil Küster den Priestern nicht die gelieferten Kirchengewänder zum Gottesdienst aushändigten, weil sie die Kirchengeräte zurückhielten und sie zu weltlichen Feiern benutzten. Zudem träten auch sie während der Messe in den Altarraum und gäben dem Priester Anweisungen, wie er die

603 *Kočović*, Josif: Kanonička vizitacija po Hercegovini Visokopreosveštenog gospodina Mitropolita Serafima Perovića. In: Istočnik 8/8 (1894), 308–311, hier 310.

604 Risto Kočović an Bischof Serafim, 31.8.1895; AHNKŽ, SPPUT 170/1895 k. 1888–1896.

605 Pfarrverwalter Kočović an Bischof Serafim, o. D. [Okt. 1895]; AHNKŽ, SPPUT 227/1895 k. 1888–1895.

Messe zu halten habe.[606] Im Anschluss an die zahllosen Anschuldigungen und die Forderung nach seiner Abberufung aus Trebinje schrieb Kočović seinem Bischof abschließend:

dafür hätten sie kein Papier verbrauchen müssen, da ich dies selbst von ganzem Herzen wünsche; und Gott gebe, dass sie mit einem anderem zufrieden sein werden. Wobei Ihnen [dem Bischof] nicht nur meine Wenigkeit, sondern sowohl Pješčić als auch jeder andere geistliche Bruder wiederholt erklärt hat – selbst wenn der heilige Sava in die Gemeinde als Pfarrer käme, er wäre bei ihnen nicht geachtet…….[sic!][607]

In Trebinje waren die Beziehungen zwischen der Laienvertretung und dem Priester zerrüttet. Zwar zeigte Bischof Serafim in seiner Antwort Verständnis für die Situation – ihn plagten ähnliche Probleme in seiner Mostarer Gemeinde. Außer zu gegenseitiger Liebe und Verständnis aufzurufen, wusste jedoch auch er keine Lösung. Um weiteren Klagen vorzubauen, bat er Kočović um eine akribisch genaue Amtsführung.[608] Bei den erörterten Beschwerden der Gemeinde blieb es nicht, weswegen Kočović nach kurzer Zeit aufgab und sich versetzen ließ.[609]

1897 ersetzte ihn Stevan Pravica, der aus der Nähe von Trebinje stammte. Sein Vater war Händler gewesen. Als Kind war Stevan in Trebinje, später in Dubrovnik zur Schule und schließlich nach Belgrad zum Theologiestudium gegangen. 1876–1878 nahm er am serbisch-osmanischen Krieg als Sanitäter teil. Nach der Okkupation kehrte er nach Trebinje zurück, wo er unter der habsburgischen Verwaltung ein Jahr als Zollbeamter und später in der örtlichen orthodoxen Schule als Lehrer arbeitete. Von 1890 bis 1897 wirkte er bei Serafim, mit dem er verwandt war, als bischöflicher Sekretär. Er weihte ihn 1891 zum Priester.[610] Obwohl Stevan Pravica aus der Region stammte und erfahren war, entwickelten sich auch mit ihm schon nach kurzer Zeit heftige Auseinandersetzungen. Bald eskalierte die Situation: Er warf dem Vorstand vor, unprofessionell zu arbeiten und falsche Abrechnungen zu stellen, finanzielle Gemeindemittel zinslos und ohne Vorstandsbeschluss an Bekannte zu verleihen und auf ähnliche Weise

606 Ebd.

607 »A što se tiče žalbe da bi me premjestili iz Trebinja, na to nijesu trebali trošiti papira, jer ja to želim od svega srca, a Bog dao da oni budu sa drugim zadovoljni. No opet povtara Vam ne samo moja malenkost, ili Pješčić ili koji drugi brat sveštenik – no kad bi im po mogućnosti i sv. Sava došao za paroha kod nih nebi bio pošten……« Ebd.

608 Bischof Serafim an Kočović, 6.11.1895; AHNKŽ, SPPUT 228/1895 k. 1888–1896.

609 Klagen des Vorstandes der Kirchen- und Schulgemeinde Trebinje, Jovo Tupanjanin, an PP Trebinje, 20.12.1895; AHNKŽ, SPPUT 269/1895 k. 1888–1896.

610 Biographische Angaben aus: Rukopoloženi. In: Istočnik 11–12/5 (1891), 490; Selbstauskünfte orthodoxer Priester 1919/1920; AJ 69–243–371; *Stanić*, Mile: Stradanje sveštenstva Zahumsko-hercegovačke eparhije u Prvom svetskom ratu. In: *Ekmečić*, Milorad (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 6. Beograd 2009, 241–306, hier 271 (FN); *Radojčić*: Biografije (3) 262 f.

Gemeindebesitz zu vermieten.[611] Erneut bezichtigten Laien ihren Priester im Gegenzug, sich permanent in ihre Angelegenheiten einzumischen und drohten analog zu Mostar mit Kirchenboykott.[612] Ab 1905 besaß der Kirchenvorstand eine zusätzliche rechtliche Grundlage für seine Beschwerden und verklagte Pfarrer Pravica vor dem Kirchengericht in Mostar. Ton und Inhalt der Klage waren von deutlichen Abneigungen geprägt, weswegen das Kirchengericht den Gemeindevorstand ermahnte, sich »anständiger« gegenüber Gericht und Priester zu äußern.[613] Konkret ging es ab 1906 um die anstehende Einweihung der neugebauten Trebinjer Kirche und der Schule. Dabei zog der Kirchenvorstand die Zivilverwaltung in den Konflikt mit hinein: Auch beim Bezirksamt beschwerte man sich wegen Pravica. Als Ausweg aus der Krise boten die Laienvertreter eine Übereinkunft in acht Punkten an, was stark an die Memoranden und Verhandlungen mit Regierung und Bischöfen erinnerte. Darin forderte die Gemeindevertretung an erster Stelle, dass sich Pravica für seine Verfehlungen gegenüber der Gemeinde entschuldige und beteuern sollte, sich fortan

nur mehr mit priesterlich-geistlichen und kirchendienstlichen Angelegenheiten zu beschäftigen und nicht mit anderen zivilen und gesellschaftlichen Dingen, die auch nur den geringsten Unfrieden in das Volk tragen könnten.[614]

Die missachtete Trennung von geistlichen und weltlichen Sphären innerhalb der religiösen Vergesellschaftung Kirche galt den Laien als Hauptkonfliktursache mit ihrem Priester. Die Laienvertretung verwies auch auf moralische Vergehen ihres Priesters: Er verhalte sich seinem Amt gegenüber unangemessen und besuche Orte, die der Priesterwürde schadeten. Für die Zustimmung zur Übereinkunft sicherte ihm die Gemeinde jedoch ihre Achtung, die Bezahlung aller ordentlichen Gebühren und den Rückzug der Klage in Mostar zu. Im Falle des Bruchs sollte er die Gemeinde hingegen unverzüglich verlassen.[615] Damit war ein neues Maß der Eskalation des Konflikts zwischen Priester und

611 Prota Pravica an Kirchgemeinde Trebinje, 1. und 12.12.1900; AHNKŽ, SPPUT 332, 345–347/1900 k. 1900–1903.

612 Darüber auch Berichte der LR an GFM, wobei Lokalbeamte einen großen Teil der Schuld für die Konflikte innerhalb der Gemeinde Prota Pravica beimaßen und ihn als »dem Trunke ergeben«, »bösen Geist der or. orth. Kirchengemeinde in Trebinje« und als »Störenfried« bezeichneten. Appel an GFM, 18.3.1891; ABH, ZMF PrBH 591/1901 sowie 40, 1062/1902.

613 »[…] upozoriti spomenuti odbor da pristojnije piše.« *Ristić*, V.: Kratak pregled crkveno-školskog i prosvjetnog života. Izvještaj o radu V. sjednice eparhijskog crkvenog suda u Mostaru, 5.9.1906. In: Istočnik 5/21 (1907), 116–118, hier 117.

614 »Da se g. proto bavi samo epitrakiljskim poslovima i crkveno služiteljskim, i da se ne bavi drugim građanskim i društvenim stvarima, koji bi mogli ma i najmanju neslogu narodu donijeti.« Nagodba crkv. škol. odbora sa gos. St. Pravicom, parohom i protom skopljena u Trebinju dne ….. [sic! o. D.]« Briefvorlage des Kirchgemeindevorstandes; AHNKŽ, SPPUT 60/1907 k. 1907–1909.

615 Ebd.

Gemeindevertretung erreicht, von dem keine Seite mehr schadlos zurücktreten konnte. Pravica weigerte sich vehement das Schriftstück zu unterzeichnen. Er schickte es stattdessen nach Mostar, um die »Unverschämtheiten« ihm gegenüber zu belegen. Gegenüber dem Kirchengericht in Mostar erklärte er, die Gemeinde fordere von ihm »dass ich mich grundlos und ungerecht selbst zum moralischen Tod verurteile«, weswegen »ich mir lieber selbst den Tod beibrächte, als so zu handeln«[616] – eine für einen Priester ungewöhnlich offene, wenn auch sicher rhetorische Suiziddrohung gegenüber seinem Kirchengericht. Einem unbekannten Freund in der Metropolie gestand Pravica noch am selben Tag zutiefst enttäuscht und mit Rekurs auf das Urchristentum:

Nicht einmal in frühesten christlichen Zeiten haben die Prediger der Lehre Christi bitterere Kelche trinken müssen, als wozu getaufte Christen ihre Geistlichkeit heute zwingen. Ich wünsche, dass Sie mir Ihre Meinung mitteilen; schreiben Sie die originäre Forderung der Übereinkunft [mit den Laien] ab, dass sie sich in den Akten der Geschichte der herzegowinischen Kirche befindet, auf dass die jüngere Geistlichkeit weiß, was wir erlitten haben.[617]

Die Klagen gegen ihn wegen Einmischung in weltliche Angelegenheiten der Gemeinde gingen weiter.[618] Meist legte der Kirchenvorstand seine Sitzungen so, dass Pravica wegen Gottesdiensten oder Katechese nicht teilnehmen konnte, das Kirchengericht konnte die Gemeinde lediglich bitten, ihren Priester doch einzuladen.[619] Die Konflikte in der Gemeinde führten dabei auch dazu, dass sich unterschiedliche serbisch-orthodoxe Organisationen gegenseitig blockierten. So verbot die Gesangsgesellschaft *Soko* (Falke) ihren Mitgliedern in Trebinje in der Kirche während des Gottesdienstes zu singen. Erst als Pravica im Frühjahr 1907 zum Vorsitzenden der Gesellschaft gewählt wurde, änderte sich dies.[620] Bischof Petar reagierte Ende 1907 besorgt auf die seiner Meinung nach

616 Prota Pravica an das Kirchengericht in Mostar, 2.3.1907; ebd.

617 »Ni u najprva hrišćanska vremena nijesu propovjednici hristove nauke ni od nekrštenih grče čaše nepijali, kao što sad kršteni svoje sveštenstvo prisiljavaju. Želim da mi Vi svoje mnjenje date, ovaj njihov originalni zahtjev nagodbe prepišete neka se nalazi u aktima Ercegovačke crkve za istoriju da zna mlađe sveštenstvo šta smo patili«. Prota Pravica an einen unbekannten Adressaten in der Eparchialverwaltung in Mostar (Serafim?), 2.3.1907; ebd.

618 Zwei Monate später gab es Klagen, Pravica habe sich in den Betrieb der kirchlichen Schule eingemischt, wogegen er sich verteidigte, er habe lediglich nach dem Erfolg seines Kindes gefragt und dabei seine »Privatmeinung« über eine mögliche Stundenplanänderung geäußert. Der Eparchialrat ermahnte Pravica auch in dieser Sache, sich Einmischungen in Laienangelegenheiten strikt zu enthalten. Eparchialrat Mostar an Pravica sowie seine Antwort, 8. und 15.5.1907; AHNKŽ, SPPUT 102/1907 sowie Eparchialrat erneut in dieser Sache an Pravica, 29.10.1907; AHNKŽ, SPPUT 196/1907 k. 1907–1909.

619 Kirchengericht Mostar an Pravica, 1.11.1907; AHNKŽ, SPPUT 205/1907 k. 1907–1909.

620 Pravica an Kirchengericht Mostar, 2.3.1907; AHNKŽ, ZHM 62/1907 [fälschlich dem Fonds ZHM zugeordnet, eigentlich zu SPPUT gehörig].

zunehmenden Spannungen in zahlreichen Gemeinden der Eparchie. Gemeindevorstände, Protopresbyterate und Pfarrer bat er inständig, in Streitfällen keine »taktlosen und unehrenhaften Ausdrücke« zu verwenden und stets »gesittet und ehrenvoll« einander zu begegnen.[621] Behielten die Konflikte ihren Kern – die symbolhaften Distinktionsmerkmale zwischen Laien und Geistlichen – wurden sie nach 1905 förmlicher, distanzierter und auf eparchialer Ebene ausgetragen. Wie interreligiöse Konflikte erlangten sie so mit verbesserten Strukturen eine höhere Ebene. Doch auch innerhalb der städtischen Gemeinden erreichte die bürokratische Konfliktbearbeitung bis dato ungekannte Höhen: Als sich der Küster Simo Tupanjanin 1909 beschwerte, Prota Pravica habe ihn während des Palmsonntagsgottesdienstes lauthals angefahren, als er gerade die Altarleuchter entzündete, verbat sich der Kirchenvorstand an seiner Stelle gegenüber Pravica jeglicher direkter Kritik an unteren Laienorganen der Gemeinde. Mit der Distanziertheit virtuoser Schriftbeherrschung schrieb der Kirchenvorstand seinem Pfarrer, »dass die Küster vollkommen unabhängige Personen sind und dass selbige nicht direkt angegriffen werden dürfen, sondern nur auf dem ordentlichen Weg über den Vorstand dieser Gemeinde.« Die Verregelung der Beziehungen im Innern der Gemeinde war somit auch eine Form des Machtbeweises der Laien. Dem Prota empfahl der Vorstand, solche Angriffe vor dem Volk zu unterlassen, und wies ihn amtlich kühl, korrekt und herausfordernd an:

> Sie haben nur auf den Altar zu achten und über den Kirchdiener [podvornik] bzw. direkt vom Küster [tutor] zu verlangen, dass man Ihnen die Kerzen auf dem Altar herrichte oder ähnliches. Alles jedoch, von dem Sie meinen, dass es die Küster nicht wie nötig und wie es sich gehört ausführen, erlauben sie einzig dem Vorstand zu melden, der die nötigen Schritte unternehmen wird. – [sic!]
>
> Wir bitten Sie daher höflich, sich in Zukunft stets daran zu halten und einfach keinerlei Geschrei, Lärm oder ähnliches in der Kirche zu veranstalten, besonders dann nicht, wenn Volk in der Kirche ist, da uns dies das Ansehen zerstört und möglicherweise auch Schaden zufügt.[622]

Solch distanzierte wie scharfe Anweisungen von Gemeindevertretern an ihren Priester befeuerten den Konflikt um die Würde des geistlichen Amtes weiter.[623] Obwohl für die Jahre 1910–1912 keine Akten aus Trebinje überliefert sind, lässt sich vermuten, dass die Konflikte von diesem Eskalationsniveau aus eher abflauten. Pravica war über den Krieg hinaus Pfarrer in Trebinje, wo er

621 Eparchialrat Mostar, Bischof Petar, an alle Kirchenvorstände, PP und Gemeindeämter, 29.10.1907; AHNKŽ, SPPUT 206/1907 k. 1907–1909.

622 Kirchenvorstand Trebinje an Prota Pravica, 11.5.1909; AHNKŽ, SPPUT 117/1909 k. 1907–1909.

623 Nicht genug erhielt Pravica am nächsten Tag die nächste Klage wegen erneuter angeblicher Einmischung in den Schulbetrieb der Gemeinde. Kirchenvorstand Trebinje an Prota Pravica, 12.5.1909; AHNKŽ, SPPUT 118/1909 k. 1907–1909.

1925 in Amt und Würden starb. Offenbar verlor der Kirchenvorstand an Vergesellschaftungspotential und sogar an Legitimität. Mit der Serbischen Volksorganisation, dem Kulturverein *Prosvjeta* und anderen Vereinen bestanden nun andere Rahmen gesellschaftlichen Handelns. Im März 1914 forderte der Eparchialrat Prota Pravica als kommissarischen Gemeindevorsitzenden auf, endlich eine Gemeindeversammlung einzuberufen, um wieder einen ordentlichen Vorstand zu wählen. Zu dieser Sitzung kündigten sich auch Laienmitglieder der Eparchie aus Mostar an, offenbar um die Wahlen zu überwachen.[624]

Obwohl Kirchenakten meist Konfliktgeschichten dokumentieren, scheinen die Konflikte zwischen dem Priester und den Gläubigen in Trebinje dennoch vergleichsweise scharf und langanhaltend. Als die Aufgaben und Rechte innerhalb der Kirchgemeinden zunahmen, Kirchen und Schulen gebaut wurden und sich kirchlicher Besitz vergrößerte, waren Laien und Geistliche eifersüchtig darauf bedacht, Prärogative zu behaupten und auszubauen. Im Sinne eines Nullsummenspiels durften möglichst wenige Kompetenzen der anderen Seite überlassen werden, da jeder Gewinn der Gegenseite als ein Verlust für die eigene Seite verstanden wurde. Mit Sicherheit kam hinzu, dass der Prota von Trebinje als einer der wichtigsten regional agierenden Geistlichen große Reformagenden umzusetzen plante. Daher rührten die Konflikte einerseits aus den zunehmenden Kompetenzen der Kirchgemeinden und andererseits waren sie eine Begleiterscheinung einer verregelnden Modernisierung, in deren Prozess Priester zunehmend an Weisungen aus der Metropolie gebunden wurden und Laien um ihre autonomen Kompetenzen bangten und diese vehement verteidigten.

Zusammenfassung

Gemeinschaftlich gelebter Glaube wirkt vergesellschaftend, da kollektive religiöse Handlungen kollektive Interessen darstellen. Dabei können diese Vergesellschaftungen im Rahmen der übergeordneten religiösen Organisation stattfinden oder in anderen, kleineren Strukturen. Serbisch-orthodoxe Kirchgemeinden waren als Rahmen gefühlter Zusammengehörigkeit, als Vergemeinschaftung, sowie als Institutionen des rationalen Interessenausgleichs und der Interessenabgrenzung, als Vergesellschaftung, in Stadt und Land sehr unterschiedlich. Auf dem Land existierten Kirchgemeinden in den 1880er Jahren kaum als Vergesellschaftungen und interagierten wenn überhaupt nur über das Bindeglied des Pfarrers. Glaubensgemeinschaftliche Vergesellschaftung war auf dem Land die Sache des Dorfkollektivs, weniger des Pfarrers. Noch weniger hatte der Bischof, also die regionale Kirchenverwaltung, darauf Einfluss. Um die Reichweite und Effizienz

624 Eparchialrat Mostar an kommissarischen Gemeindevorsitzenden von Trebinje, Stevan Pravica, 19.3.1914; AHNKŽ, SPPUT 107/1914 k. 1913–1914.

staatlicher Herrschaft und kirchlicher Reform zu erhöhen, mühten sich Staat und Eparchie ab den 1890er Jahren, erst einmal Kirchgemeinden als kollektiv interagierende Institutionen zu schaffen, die nach den staatlichen und kanonischen Normen funktionieren sollten.

Dagegen übernahmen institutionalisierte Kirchgemeinden in den Städten nicht selten bereits im 18. Jahrhundert breite soziale Aufgaben für die lokale Glaubensgemeinschaft. Wie auf den Dörfern gab es auch hier eine laiendominierte Vergesellschaftung innerhalb der Glaubensgemeinschaft, die aber durch die größere Kompaktheit und Nähe zur religiösen Organisation und ihren Experten, sich in den Grenzen deren Verwaltungseinheiten abspielte und damit auch stärkeren Einfluss auf die Ausgestaltung der inneren Differenzierung von Kompetenzen entwickelte. Lokale glaubensgemeinschaftliche Vergesellschaftung entwickelte sich wie so oft im Spannungsfeld von einfachen Gläubigen, Geistlichen und dem Staat, d. h. zwischen den Experten und Nichtexperten der religiösen Organisation, die von staatlichen Strukturen stark mitbestimmt und kontrolliert wurde. Gerade in den Zentren, in denen es Staat und Kirche auf die Durchherrschung des Sozialraumes ankam, entwickelten sich so die heftigsten Auseinandersetzungen mit den sich ebenfalls mächtig wahrnehmenden wohlhabenden Stadteliten. So kam es hier durch die funktionierenden Laienvertretungen der Kirchgemeinden ab den 1890er Jahren oft zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Laienvertretungen und dem Priester oder, wie vor allem in Mostar, zwischen Laienvertretern und dem Bischof sowie der staatlichen Verwaltung.

Der Stadt-Land-Unterschied war stark ausgeprägt und wurde von verschiedenen Akteuren zur Interessenswahrnehmung und -abgrenzung genutzt. Einerseits sahen sich die städtischen Eliten im Prozess der Entwicklung und Verbreitung des Nationskonzeptes selbst als die Vertreter der analphabetischen, ruralen Bevölkerung. Andererseits instrumentalisierten sowohl die hohe Geistlichkeit als auch der habsburgische Staat den Stadt-Land-Unterschied zur Umsetzung eigener Herrschaftsinteressen. So war die staatliche Ausstattung gerade der Landgemeinden mit liturgischen Büchern, Kirchenmatrikeln, Priestergewändern und Messgeschirr als auch die Sorge der eparchialen Verwaltung um Landpriester und Landgemeinden eine indirekte Folge der Auseinandersetzungen mit städtischen Laien.

Einige wenige, aber gut vernetzte städtische Eliten erstritten über Jahre hinweg bis 1905 für die breite Masse der nominellen Glaubensgemeinschaft eine innere Verwaltung, die gegenüber Staat und Geistlichenhierarchie weitgehend autonom war, die staatlicherseits mit finanziellen Mitteln ausgestattet wurde und über kirchliche Angestellte und Schulen weitgehend selbst bestimmte. Zwar nahmen diese Strukturen und Rechte anfangs nur urbane Eliten wahr, doch konnten hierfür nach wenigen Jahren auch orthodoxe Bauern mobilisiert werden, was die Glaubensgemeinschaft im Innern nicht unwesentlich integrierte.

Über stärkere funktionale Differenzierung der Kirchgemeinden – also Vergesellschaftung – wuchs im frühen 20. Jahrhundert auf dem Land auch eine gefühlte Zusammengehörigkeit innerhalb der Kirchgemeinden. Parallel dazu nahm in umgekehrter Richtung religiöse Vergemeinschaftung in den städtischen Kirchengemeinden durch ein zunehmend pluraler und differenzierter geformtes soziales Leben ab. Eine wichtige Rolle spielten dabei einerseits die zahlreichen Vereine, ab 1906/1907 auch die Vorformen der Parteien, die sich alle auf eine bestimmte Glaubensgemeinschaft beriefen und der Kirchgemeinde ihr lokales religiöses Vergesellschaftungsmonopol in den Städten streitig machten. Andererseits boten nun auch die eparchialen Verwaltungsgremien deutlich größere Einflussmöglichkeiten für aktive Laien als es die Kirchgemeinden bis dato getan hatten.

Letztlich forcierte eine funktional differenzierte Vergesellschaftung der Kirchgemeinden die Trennung zwischen gläubigen Laien und Priestern, womit auch lokale Konflikte auf amtlicher Ebene zunahmen. Da parallel mehr Normen und Institutionen der Konfliktbearbeitung bereitstanden, wurden lokale Konflikte oftmals vor regionale Institutionen gebracht und nicht selten damit vom Lokalen ins Regionale erweitert.

3.3 Die Pfarrgeistlichkeit – lokales religiöses Expertentum

Wandel innerhalb eines sozialen Feldes wird besonders an der jeweiligen Expertengruppe deutlich: Religiöser Wandel lässt sich demnach plastisch an den Veränderungen der sozialen Stellung, der Aufgabenbereiche und Entscheidungsspektren von Pfarrgeistlichen nachzeichnen. Für die Pfarrer der Herzegowina soll dies an drei Fragen geschehen: Wie war die Situation der Pfarrer zu Beginn der österreichisch-ungarischen Verwaltung? Auf welche Weise wurde das bestehende System reformiert und welche Diskussionen waren damit verbunden? Und was waren die Ergebnisse, in welchen sich die Reformen bis zum Ersten Weltkrieg niederschlugen?

Daran angrenzende Fragen, die es zu klären gilt, behandeln die traditionellen Funktionen, Legitimationsmechanismen sowie die soziale Integration der Pfarrgeistlichkeit: Was kennzeichnete orthodoxe Pfarrer, wie legitimierten sie sich und was waren ihre Pflichten aus Sicht des Kirchenrechts? Über welches Wissen und welches Können verfügten sie? Wie erlernten sie Theorie und Praxis? Wie gelangten sie in ihre Ämter? Welche Aufgaben bewältigten Pfarrer tagtäglich und wer entlohnte sie in welcher Form und nach welchen Regeln?

Beinahe alle staatlichen und kirchenhierarchischen Reformen zielten auf die Pfarrgeistlichen, die oft als Mittel der Reform kollektiven und individuellen Handelns und Denkens der Gläubigen instrumentalisiert wurden. Deutlich wird, dass die Reformen zwar von außen angestoßen wurden, sich aber Geistliche da-

ran seit den 1880er Jahren aktiv beteiligten, um ihre soziale Lage und ihre glaubensgemeinschaftliche Position zu verbessern. Pfarrer erweisen sich so als Akteure und als Mittler beschleunigten religiösen Wandels.

Mit dem Begriff der Pfarrgeistlichkeit sind christliche Geistliche gemeint, die eine lokale kirchenadministrativ gefasste Gemeinschaft rituell, administrativ und lehrend betreuen: durch Gottesdienste, Segnungen, Sakramente und Beerdigungen, über Lehre unter den Gläubigen und indem sie die Glaubensgemeinschaft gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften oder der staatlichen Verwaltung vertreten. Aus orthodoxer theologischer Sicht ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche, unterteilt in die Geistlichkeit und das Volk, in Hirten und Herde. Der Klerus (*sveštenstvo, klir*) legitimiert sich aus der Nachfolge der Apostel, denen Christus selbst drei Gewalten über die Gemeinschaft seiner Gläubigen übereignet habe – die *rituelle*, *lehrende* und *verwaltende* Gewalt.[625] Die *rituelle* Gewalt bezieht sich auf heilige Handlungen, von denen ein Teil besondere Zeichen göttlicher Gegenwart sind, die Sakramente.[626] Dabei sind sowohl sakramentale als auch nichtsakramentale Handlungen ein unbestrittenes Monopol der Geistlichkeit. Sowohl für die *lehrende* als auch die *verwaltende* Gewalt der Kirche diskutieren Laien und Geistliche bis heute unterschiedliche Auffassungen der Verteilung der Kompetenzen zwischen Geistlichkeit und Laienschaft.[627] Ein grundlegender Konsens bestand und besteht darüber, dass den Laien in der Verwaltung des weltlichen Besitzes der Glaubensgemeinschaft Rechte zustehen und Laien unter der Aufsicht von Geistlichen auch lehrende Funktionen ausüben können. Die religiös gesetzgebende und richtende Gewalt als Teil der Verwaltung der Glaubensgemeinschaft stand dabei grundsätzlich der Geistlichkeit zu.[628]

Generell gliedert sich die orthodoxe Geistlichkeit in drei hierarchische Gruppen: in Diakone, Priester/Presbyter und Bischöfe/Episkopen. Die Aufnahme in den geistlichen Stand findet im vom Bischof gespendeten Weihesakrament statt, dem segnenden Handauflegen (*rukopoloženje*, Cheirotonie), wobei jede Stufe einer eigenen Weihe bedarf. Die orthodoxe Bischofsweihe geschieht durch zwei oder drei Bischöfe und wird für eine konkrete Eparchie gespendet. Neben den drei horizontalen Stufen der Geistlichkeit bestehen grundsätzlich zwei unterschiedliche Gruppen oder Stände (*redovi*) von Geistlichen: Die Weltgeistlichen (*mirski/svjetovni sveštenici*) und die Ordensgeistlichen oder Mönche (*monaški sveštenici/duhovnici, monasi*). Weltliche Geistliche stellen das Gros der seelsorgenden Geistlichkeit. Man nennt sie auch die *weiße* Geistlichkeit. Üblicherweise heiraten sie

625 Theologisch spricht man von apostolischer Sukzession als Legitimation der Kompetenzen der Geistlichkeit. Vgl. etwa: *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890).

626 Die sieben Sakramente der orthodoxen Kirche sind die Taufe, die Myronsalbung, das Abendmahl, die Beichte, die Weihe, die Ehe und die Krankensalbung.

627 Zur Diskussion vgl. insbesondere: *Stan:* Die Laien in der Kirche

628 Vgl. *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890) 227–233.

vor ihrer ersten Ordination, wobei es einem bereits geweihten Priester verboten ist, zu heiraten oder eine Zweitehe nach der Scheidung oder dem Tod seiner Frau einzugehen. Ordensgeistliche, die *schwarze* Geistlichkeit, leben und arbeiten in Klöstern, sie bleiben ehelos und aus ihrer Mitte stammen die Bischöfe.[629]

Leben und Arbeiten orthodoxer Pfarrer um 1880

In der Herzegowina betreuten sowohl Welt- als auch Ordensgeistliche orthodoxe Pfarrgemeinden. Dies nivellierte die Unterschiede zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit. Dennoch existierte eine Reihe von strukturellen Unterschieden zwischen beiden geistlichen Ständen. Weltliche Pfarrer hatten fast immer Frau und Kinder zu ernähren und zusätzlich häufig Abgaben an Grundherren für die von ihnen genutzten landwirtschaftlichen Flächen oder gar das Wohnhaus zu zahlen. Die materielle Situation von weltlichen Pfarrern war damit deutlich prekärer als jene von Mönchen. Klöster verfügten meist über größeren Landbesitz und damit Einnahmen. Nicht selten waren sie zudem von Abgaben gegenüber dem Staat befreit, was auch Habsburg teilweise als traditionelles Privileg anerkannte.[630]

Weltliche Geistliche unterschieden sich im Alltag von ihren Gemeindemitgliedern oft gerade einmal durch ihren längeren Bart, wobei nicht einmal dieses Zeichen nachweislich verbreitet war.[631] Mönche besaßen in der orthodoxen Bevölkerung einen deutlich höheren Status. Dieses Prestigegefälle hatte eine lange Tradition in der Orthodoxie und lag unter anderem darin begründet, dass sich aus den Mönchen die Bischöfe und das Gros der Heiligen rekrutierte.[632] Besonders in der Serbisch-Orthodoxen Kirche dienten Mönchsgeistliche dabei häufig auch als Pfarrgeistliche, man nannte sie dann Priestermönche oder Hiero-

629 Grundlegend zur (serbisch-)orthodoxen Geistlichkeit, ihrer Weihe, ihren Stufen und Befugnissen: Ebd.; *Ders.:* Dela. Bd. 2: Pravila (kanones) pravoslavne crkve s tumačenjima. Beograd 2004; *Kovačević*, Dobrosav M.: Hristova Crkva kao carstvo božje na zemlji. Beograd 1899, 62–66; *Mirković*: Pravoslavna liturgika 59–71. Zur Ehe von orthodoxen Geistlichen vgl. *Levin*: Sex and society 248–290.

630 Circularerlass der Finanz-Direction f. BuH v. 31.1.1881, betr. die Behandlung der Geistlichkeit und der Klöster aller Confessionen bez. der Kleinviehsteuer. In: SGVBH 1882, 53–56.

631 Lediglich über Montenegro gibt es dazu Berichte: Hier trugen bis Mitte des 19. Jahrhunderts nur Mönchsgeistliche Bart. Bischof Ilarion bemühte sich ab Ende der 1860er Jahre auch die Weltgeistlichkeit zum Barttragen zu verpflichten. Vgl. *Radičević,* Filip: Pravoslavna crkva u Crnoj Gori (1889). In: *Andrijašević*: Crnogorska crkva 333–338, hier 337f. sowie *Radić*: Život u vremenima 25.

632 *Buchenau*: Auf russischen Spuren 23. Zum ähnlichen Prestigegefälle zwischen Ordens- und Weltgeistlichkeit unter Orthodoxen Bauern in Russland vgl. *Treadgold*, Donald W.: The peasant and religion. In: *Vucinich*, Wayne S. (Hg.): The peasant in nineteenth-century Russia. Stanford 1968, 72–107, hier 79f.

mönche (*jeromonasi*). Im Alltag lag die höhere soziale Stellung der Mönche konkret auch an ihrer Lebensweise und ihrem Habitus, die sie von den Gläubigen abhoben – also dem Zölibat, der Kinderlosigkeit und den Mönchsgewändern. Die soziale Stellung der Mönche rührte jedoch auch aus ihrer Arbeit in den Klöstern, die große religiöse und profane Bedeutung für die Orthodoxen hatten: Im Gegensatz zu Pfarr- oder Filialkirchen besaßen sie meist zahlreiche Ikonen, heilige Bücher und oft wichtige Reliquien. Somit galten Seelsorge und geistliche Handlungen von Mönchen unter orthodoxen Gläubigen traditionell mehr als jene von weltlichen Pfarrern, die oft über eine geringere Bildung verfügten und weniger überregional vernetzt waren.[633] Für eine Großfamilie bedeutete es einen Gewinn an symbolischem und sozialem Kapital, wenn einer ihrer Söhne Mönch wurde. Die Familie musste hierfür über familiäre Bindungen in den Mönchsklerus verfügen oder sich die kostspielige Mönchsausbildung und die Weihe leisten können.[634] Trotz etwas besserer Verhältnisse der Mönche lebten alle Geistlichen in meist bescheidenen Verhältnissen. Gerade weltliche Pfarrer konnten oft nur einen Teil ihrer Einkünfte aus ihrem Amt als Pfarrer schöpfen, weswegen eine materiell herausragende Stellung eher aus dem landwirtschaftlichen oder händlerischen Erwerb ihrer Familie stammte.[635]

Soziale Funktionen

In der Eparchie Zahumlje-Herzegowina mit rund 80.000 Gläubigen gab es um 1880 in über 70 Kirchgemeinden etwa 90 geweihte Geistliche, von denen über ein Dutzend als Kapläne die jeweiligen Pfarrgeistlichen, meist ihre Väter, unterstützten.[636] Einige wenige Priester waren für mehr als eine Kirchgemeinde zuständig, wobei sich bereits eine Pfarre über viele Stunden Weges ausdehnen konnte.[637] Mostar und einige Klöster bildeten Gemeinden aus mehreren Pfarr-

633 Vgl. dazu auch den Abschnitt über Kirchen- und Klosterfeiern im Kapitel 2.1 – Religiöse Feiern.

634 *Vrčević*: Red, običaji 41 f.; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 315.

635 Priester Porobić, Gorogaše, an den Verwalter des PP Trebinje, Savo Pješčić, 13.3.1890: »Von der Gemeinde habe ich schwache, fast gar keine Einkünfte und kann daher keine anderen Ausgaben tätigen.« AHNKŽ, SSPPUT 83/1890 k. 1888–1896; *Davidović*: Srpska pravoslavna crkva 61.

636 Daten geschätzt und berechnet nach dem Schematismus der Eparchie von 1890. Šematizam ZH 1890 vgl. auch *Pop Lazar* (Rezension): Šematizam Srpsko-pravoslavne mitropolije i arhidijeceze hercegovačko-zahumske, za god. 1890. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 304–307, hier 305. In der Eparchie gab es 1890 offiziell sieben Erzpriester (Protas), 71 Priester, einen Diakon, zehn Hieromönche, einen Synkellos (*sinđel* – dem Bischof beigeordneter Mönchsgeistlicher), drei Igumene und zwei Archimandriten.

637 Als Beleg für das schwere Amt der Pfarrer über riesige Pfarrgemeinden in den Gebirgsregionen, die teils mehrere Tagesreisen groß waren: *Bugarski*, Đorđe M.: O preuređenju srpsko-pravoslavnog bogoslovskog sjemeništa na Reljevu. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 282–286, hier 283.

stellen. Da bis 1890 mindestens 12 von 74 Kirchgemeinden über keine eigene Kirche verfügten,[638] war in jeder siebenten Kirchgemeinde der Eparchie der örtliche Priester der Einzige, den man vor Ort mit einem überregional organisierten und strukturierten Glaubenssystem in Verbindung bringen konnte. Hinzu kam, dass die kirchenlosen Kirchgemeinden meist ohnehin jene waren, die in schwer passierbaren Gebirgsregionen lagen, womit viele Orthodoxe dort nur wenige Male im Jahr mit ihrem Pfarrer Kontakt hatten. Es gab sogar große Gruppen von Orthodoxen, die mit Kirche in Form ihrer Amtsträger oder von Kirchengebäuden über Jahre hinweg keinen Kontakt hatten. Vergesellschaftete Glaubensgemeinschaften mit Dorfräten und mindestens einem Knezen bestanden überall, jedoch nicht selten fern von Priestern und Kirchengebäuden.

Der religiöse Alltag der herzegowinischen Orthodoxen war nur in wenigen Bereichen von Pfarrern bestimmt, geschweige denn monopolisiert. Funktional betrachtet agierten Pfarrer in einem vielfältigen Angebots- und Nachfragesystem von Heilsgütern und -dienstleistungen, das zudem deutlich zum Vorteil der Gläubigen ausgeprägt war. *Erstens* fanden viele rituelle Handlungen im Kreis der Familie und Nachbarschaft sowie außerhalb von Kirchengebäuden statt. Priester waren hierfür durchaus erlässlich, da auch Familienoberhäupter rituelle Handlungen einschließlich von Übergangsriten der Lebensetappen (Haarschurtaufe, Ehe) und Bestattungen rituell leiten konnten. Viele der Sakramente wie Beichte, Eucharistie oder Krankensalbung wurden selten gespendet. *Zweitens* war mit dem in der Praxis löchrigen rituellen Monopol der Geistlichkeit verbunden, dass in den Grenzbereichen von Magie und Kultus – gerade bei der Krankenbehandlung oder allgemein dem Schutz der Familie und ihrer Güter – auch religiöse Experten anderer Religionsgemeinschaften zur Verfügung standen und ›nachgefragt‹ wurden. Dazu kamen noch religiöse Experten, vorrangig magische, die von keiner religiösen Organisation legitimiert waren. Oftmals waren dies Frauen, die mit einer Mischung aus traditioneller Medizin und Magie versuchten Krankheiten zu heilen und Schutz vor bösen Mächten, Blicken oder Flüchen anboten. *Drittens* verfügten die Laien über die entscheidenden Kompetenzen der Verwaltung der (oft genug spärlichen) kirchlichen Güter wie Kirchen, Friedhöfe und kirchlichen Landbesitz. Damit kontrollierten sie die Schlüsselstelle der lokalen kirchlichen Gemeinschaften – ihre materielle Grundlage. Geistliche waren damit zu Beginn der 1880er Jahre gerade auf dem Land in all ihren sozialen Funktionen ersetzbar und bestimmten im übertragenen wie wörtlichen Sinne lediglich den Altarraum der Kirchen.

638 Ebd.

Herkunft und materielle Situation

Weltliche Pfarrämter wurden von der Kirchenversammlung (*crkvena skupština*) der männlichen, erwachsenen Gemeindemitglieder durch Wahl besetzt und waren doch auf dem Lande in den meisten Fällen faktisch erblich. Nicht nur mangels Alternativen befürworteten die Entscheidungsträger der Gemeinde meist einen Nachfolger aus der Familie des Priesters. So wusste die Gemeinde, auf wen sie sich einließ und erhielt einen Ortskundigen, der durch seinen familiären Hintergrund in den örtlichen Kontext fest eingebunden war und keine unerwünschten Neuerungen zu erwarten waren. Gerade im ländlichen Raum bestanden wahre Priesterdynastien, die die Pfarreien untereinander aufteilten.[639] Daher gehörten Priester in einzelnen Subregionen meist einer bestimmten Großfamilie an, in der Region von Trebinje und Foča waren es die Danilovićs und nicht überraschend die Popovićs, um Plevlje die Siljaks und um Bileća und Gacko etwa die Perinovićs, Gaćinovićs und Zimonjićs.[640] Nach dem ältesten Schematismus der Eparchie Zahumlje-Herzegowina von 1890 trugen in mindestens zehn der 76 erfassten Gemeinden die Kapläne, die den Priester unterstützten, den selben Nachnamen wie dieser selbst, waren also zumeist ihre Söhne, die sich auf die Nachfolge der Pfarrstelle vorbereiteten.[641] In einer Erhebung der Landesregierung zur Situation orthodoxer Pfarrstellen und Geistlicher von 1883 sticht die Herzegowina unter den drei Eparchien des Landes zudem darin hervor, dass hier deutlich mehr zweite Geistliche, also Kapläne, Hilfspriester, in den Pfarren wirkten als in anderen Eparchien Bosniens.[642] Vorausgesetzt, die Zahlen wurden landesweit nach vergleichbaren Methoden erhoben, wäre davon auszugehen, dass die familiäre Kontinuität in den Pfarrämtern der Herzegowina signifikant höher war als in anderen Regionen Bosnien-Herzegowinas. Damit hätten sich die vergleichsweise starken patrilinearen Familienstrukturen in der Herzegowina auch auf kirchliche Verwaltungsstrukturen ausgewirkt. So war es beispielsweise keine Ausnahme, dass Špiro Lučić, der seit 1888 Pfarrer in der Gemeinde Sutorina war, im Ort der sechste Priester in direkter Vater-Sohn-Folge war.[643]

639 Nach Ansicht des Sprachwissenschaftlers Savo Pujić, hatten Pfarrer teilweise Pfarren geteilt, um zwei ihrer Söhne ein Pfarramt zu ›vererben‹. Dies scheint jedoch wenn überhaupt nur sehr selten der Fall gewesen zu sein, da sich dann trotz Bevölkerungswachstums die spärlichen Einnahmen für den einzelnen Pfarrer nochmals deutlich verringerten. *Pujić*: Dživarska crkvena opština 13.

640 Šematizam ZH 1890. Popović (> *pop* Pfarrer/Priester) ist zugegebenermaßen an und für sich ein häufiger Priestername, zumal im Popovo Polje.

641 Viele Gemeinden meldeten keine Kapläne, was nicht heißt, dass sich nicht der Sohn des Priesters auf dessen Nachfolge vorbereitete und ihn in seiner Arbeit unterstützte. Ebd. In Auszügen veröffentlicht in: Istočnik 4–5/4 (1890), 223.

642 Übersicht über die Wohn-, Eigentums- und Einkommensverhältnisse von orthodoxen Geistlichen in Bosnien-Herzegowina, 29.1.1883; ABH, ZMF PrBH 89/1883. Siehe die Tabelle 2 in diesem Kapitel.

643 *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 17.

Selbst Geistliche bezeichneten orthodoxe Pfarrstellen daher oft als quasi erbliche Lehen (*spahiluk*).[644]

Analog zu Weltgeistlichen war familiäre Kontinuität auch unter Mönchsgeistlichen stark verbreitet. Hier ermöglichten Mönche zumeist ihren Neffen eine geistliche Ausbildung und Laufbahn im Kloster. Beinahe alle namhaften herzegowinischen Mönchsgeistlichen hatten einen leitenden Mönch als Onkel – Leontije Radulović, Nićifor Dučić oder etwa die Cousins Melentije und Serafim Perović. Auf dieselbe Weise – über die Verbindung zwischen Onkel und Neffe – sicherten im Übrigen sowohl die katholischen Geistlichen der Herzegowina als auch die orthodoxen Fürstbischöfe von Montenegro den Verbleib der religiösen Expertenämter und des sozialen Einflusses innerhalb ihrer patrilinearen Familien.

Nach der genannten staatlichen Erhebung von 1883 besaß die Mehrheit der weltlichen orthodoxen Pfarrer in der Herzegowina eigene landwirtschaftliche Grundstücke, die sie mit ihren Familien als sogenannte Freibauern bewirtschafteten. In anderen bosnischen Eparchien war dieser Anteil deutlich geringer. Die knappe Minderheit der herzegowinischen orthodoxen Priester waren – genau wie wiederum die Mehrheit ihrer Gläubigen – Kmeten (*kmet, čifčija*), bewirtschafteten also das Land von zumeist muslimischen Landbesitzern (*čiftluk sahibije*) gegen Abgaben auf den jährlichen Ertrag.[645] Damit waren orthodoxe Priester hinsichtlich der Bodenbesitzstruktur gegenüber ihren Gemeindemitgliedern geringfügig bessergestellt.[646] Die Pfarrgemeinden selbst besaßen kaum eigenes landwirtschaftlich nutzbares Land (*sesija*), das sie den Pfarrern zur Nutzung zur Verfügung stellen konnten. Die Mehrheit der Weltpriester lebte in ihren eigenen Häusern. Ein Viertel der Geistlichen bewohnte kirchliche Pfarrwohnungen – wobei es solche in Gemeindebesitz nur in Čajniče und Mostar gab. Die restlichen Pfarrwohnungen stellten die vier Klöster dar. Nur etwa ein Fünftel

644 »dass bei uns die Pfarren als *spahiluk* [Lehen] vom Vater auf den Sohn übergingen, auch wenn der Sohn völlig unfähig für das Amt des Priesters war;« *S. L. Pj. [Savo Lazar Pješčić]*: Smijemo li napadati sveštenstvo? (Fortsetzungsartikel) In: Istočnik 1/3 (1889), 6–8, hier 7. Dabei war ein *spahiluk* ein vom Osmanischen Reich auf Lebenszeit verliehenes, nicht erbliches Dienstlehen, das *de facto* oft sehr wohl vererbt wurde.

645 Nach offiziellen Daten der LR waren in der Eparchie Mostar 1883 43 Weltgeistliche tätig. Von denen arbeiteten 16 als Kmeten und lebten 18 auf eigenen Grundstücken. 23 bewohnten eigene Häuser, sieben sog. Kmetenhäuser und zehn Pfarrhäuser. Übersicht über die Wohn-, Eigentums- und Einkommensverhältnisse von orthodoxen Geistlichen in Bosnien-Herzegowina, 29.1.1883; ABH, ZMF PrBH 89/1883; Vgl. auch *Vrčević*: Red, običaji 41 f.

646 Der Anteil der Freibauern gegenüber den Kmeten lag nach offiziellen Zählungen von 1895 im Kreis Mostar deutlich über dem bosnisch-herzegowinischen Landesdurchschnitt. Hier lebten landesweit die wenigsten Kmeten und die meisten Freibauern. Nur 26 % der Zivilbevölkerung lebten als Kmeten, der Landesdurchschnitt lag bei 38 %. 31 % der Bevölkerung im Kreis Mostar waren dabei sowohl Freibauern als auch Kmeten – auch dieser Anteil war deutlich höher als der Landesdurchschnitt von 11 %. Volkszählung BuH (1895) XXXVI.

aller Pfarrer lebten in sogenannten Kmetenhäusern, die nicht ihr Eigentum waren und für die sie Abgaben entrichteten.

Einem Priester einer Pfarre stand nach traditionellem Recht eine Abgabe von den Gemeindemitgliedern zu, der sogenannte *bir/birovina*.[647] Diese Haupteinnahmequelle betrug jährlich etwa ein Zehntel des Zehents (*desetina*) der Familien, ihrer wichtigsten Einkommensabgabe. Wie beinahe alle Abgaben auf dem Land zahlten die Bauern den *bir* üblicherweise in natura, etwa in Getreide, Gemüse, Wolle, Käse oder auch Vieh. In den Städten leisteten Orthodoxe ihre Abgaben in Geld. Dabei wollten oder konnten viele Orthodoxe den *bir* nicht in voller Höhe zahlen. Neben der Metropolitansteuer (*vladikarina*) war dies die zweite ständige Abgabe, die an die religiöse Organisation und ihre Experten zu zahlen war. Priester besaßen kaum Sanktionsmöglichkeiten, die Bevölkerung zur Leistung der Pfarrabgabe zu zwingen. Sie konnten wiederholt von Haus zu Haus gehen und um Zahlung bitten. Dann ließen sich die Familienoberhäupter nicht selten verleugnen, gaben nur wenig, in schlechter Qualität oder gar nichts. Aus ganz Bosnien gab es in den 1880er Jahren Beschwerden über eine schwächer werdende Zahlungsmoral des *bir*.[648] Viele Pfarrer empfanden es als erniedrigend, den *bir* selbst Jahr für Jahr einzutreiben. Auch sahen sie darin einen Grund für ihre niedrige Stellung innerhalb der Gemeinden.[649] Mehrmals mahnten Geistliche gegenüber der staatlichen und kirchlichen Verwaltung in Bosnien an, die Art der Einnahme der Gemeindeabgabe zu reformieren, sodass zum einen nicht der Priester selbst gezwungen wäre sie einzutreiben und sie zum anderen flächendeckender erhoben würde. In Montenegro hatte das Innenministerium in den 1880er Jahren die Lokalverwaltung wegen ähnlicher Probleme angewiesen, die Priester in der Einhebung gerade der Abgaben zu unterstützen.[650] Obwohl habsburgische Beamte das Problem ebenso als solches erkannten, gab es in Bosnien bis 1905 keine grundlegenden Änderungen am *bir*. Der Staat wollte sich in dieser Sache nicht in zusätzliche Konfliktsphären involvieren lassen.[651]

Den meist größeren Teil der Einkünfte aus ihrem Pfarramt bestritten die Geistlichen aus Gebühren für geistliche Handlungen wie Einsegnungen, Taufen, Eheschließungen, Totenmessen oder Totengebete. Aufgrund der dabei angeleg-

647 Das Wort *bir* ist slawischen Ursprungs und bedeutet (ein-)nehmen/sammeln.

648 Darüber: *Nadziratelj maglajskog protoprezviterata*: Odziv na članak: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 2/4 (1890), 65–67, hier 66; *D. O. u. [Dragomir Ostojić]*: O današnjem stanju svešteničkom. In: Istočnik 3/4 (1890), 124 f.

649 »schon die Art der Einnahme zerstörte das Ansehen der Geistlichkeit, die als Bettler von Haus zu Haus gingen. Manchmal kam es wegen unregelmäßiger Zahlungen sogar zu Klagen gegen die Gemeindemitglieder.« *Davidović*: Srpska pravoslavna crkva 75.

650 *Andrijašević*: Crnogorska crkva 116 f.

651 »Die Einsammlung und Eintreibung des Bir war eine höchst mißliche, das Ansehen des Pfarrers schädigende Angelegenheit und seine Existenz daneben eine prekäre.« Verwaltungsbericht (1906) 139.

ten Stola, des Epitrachelions, hießen diese Gebühren Stol(ar)gebühren (*epitrahiljske takse*).[652] Die Gebühren für die Weihe von Familienhäusern zur jährlichen Hauspatronsfeier (*prekadnja*), die teils dazugerechnet wurde, teils als eigene Einnahme gesehen wurde, machte oft einen deutlichen Teil der priesterlichen Einnahmen aus. Dabei war meist nur gewohnheitsrechtlich und lokal geregelt, welche religiösen Handlungen gebührenpflichtig waren und wieviel der Pfarrer für die jeweiligen Handlungen erheben konnte. Generell handelten Pfarrer und Gemeindemitglieder die Arten der gebührenpflichtigen Handlungen und ihre Höhe mit zunehmender Entfernung vom eparchialen Zentrum individueller und situativer aus. Wiederholt versuchten die Metropoliten, die Einnahmen der Priester über die Festlegung der Stolgebühren nivellierend zu standardisieren und darüber auf die Beziehungen zwischen Pfarrern und Gemeindemitgliedern als auch auf das religiöse Leben in Gänze Einfluss zu nehmen.[653]
Auf städtischen Priestern lastete im Vergleich zu Landpfarrern oft ein noch höherer materieller Druck. Verantwortlich waren hierfür der oft fehlende Erwerb aus der Landwirtschaft und die höheren Lebenshaltungskosten. Dafür betätigten sie sich teils im Kleinhandel.[654] Auf der anderen Seite lehrten Stadtpfarrer oft bis in die 1880er Jahre hinein in den kirchgemeindlichen Schulen und wurden hierfür zusätzlich entlohnt. Bei weltlichen Landpfarrern konnte man oftmals schwer abmessen, in welchem Verhältnis ihre pfarrgemeindliche zu ihrer landwirtschaftlichen Tätigkeit stand, ob also vorrangig von einer landwirtschaftlichen oder von einer priesterlichen Nebentätigkeit gesprochen werden muss.

Im Landesvergleich lebten orthodoxe Priester in der Herzegowina zwar deutlich seltener in Kmetenverhältnissen, erhielten dafür aber wohl auch deutlich geringere Einnahmen aus ihrer Priestertätigkeit als in den Eparchien Sarajevo und Zvornik-Tuzla.[655] Geringere Abgaben der Priester waren damit mit geringeren Einnahmen verbunden. Dies bedeutete auch geringere Abgaben der Gläubigen. Der höhere Grad an Freiheit für Priester brachte größere materielle Unsicherheit mit sich. Da sich die mehrheitlich orthodox besiedelte, gebirgige Ostherzegowina im Verhältnis zu Bosnien-Herzegowina insgesamt ökonomisch schwächer entwickelte, veränderte sich die Einkommenssituation der herzegowinischen Priester im Verhältnis zu ihren bosnischen Kollegen in den folgenden Jahrzehnten nicht zugunsten der Herzegowiner.

652 Serbisch auch als *epitrahilje* oder schlicht *štole* bezeichnet.

653 Für die Eparchie Dabar-Bosna sind aus der Mitte des 19. Jahrhunderts Listen über die Höhe des einzunehmenden *bir* und der Stolgebühren erhalten. Raspis mitropolita Antima o svešteničkim prihodima. In: *Radosavljević*: Građa za istoriju 162 (br. 88).

654 Verweis darauf in: *Nadziratelj maglajskog protoprezviterata*: Odziv na članak: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 2/4 (1890), 65–67, hier 65.

655 Tab. 2 sowie Situationsbericht von Appels an das GFM, 29.1.1883; ABH, ZMF PrBH 89/1883. Vgl. auch *Kraljačić*: Kalajev režim 340 f.

Tab. 2: Übersicht über die Wohn-, Eigentums- und Einkommensverhältnisse von orthodoxen Geistlichen in Bosnien-Herzegowina im Jahre 1883

Eparchie	Zahl der Kirch-gemeinden (Pfarren)	ausübende Pfarrer	zweite Geistliche	unbe-setzte Pfarren	Pfarren mit Pfarr-gründen (*sesije*)	Zahl der -Pfarrer, die gleichzeitig als Kmeten -arbeiten	Pfarrer mit eigenen Grund-stücken
Sarajevo	250	236	23	14	20	171	35
Zvornik-Tuzla	73	71	9	2	11	38	14
Mostar	**51**	**43**	**13**	**5**	**3**	**16**	**18**
gesamt	374	350	45	21	34	225	67

Übersicht aus: ABH, ZMF PrBH 89/1883. Die Aufstellung enthält dabei einige Ungereimtheiten, die sicher auf unvollständige und nicht vollständig vergleichbare Datenerhebungen zurückgehen. Sie bietet jedoch wichtige Anhaltspunkte für den innerbosnischen Vergleich.

Zum Bildungsstand

Neben der wenig beneidenswerten materiellen Lage der orthodoxen Pfarrer erschreckte den Slawisten und russischen Konsul, Aleksandr Gil'ferding, in den 1850er Jahren vor allem die niedrige Bildung der orthodoxen Geistlichen. Gil'ferding meinte, dass allein der Konservatismus der Bevölkerung, der dem slawischen Volke angeboren wäre, verantwortlich für die Bewahrung der Formen und Inhalte des orthodoxen Christentums gewesen sei.[656] Aus seiner romantisch slawophilen Haltung heraus stand für ihn der armen und bildungsschwachen Geistlichkeit die moralische Stärke des Volkes gegenüber.[657]

656 »[E]in Seminar zur Ausbildung von Geistlichen ist jedoch höchst nothwendig, ja es ist ein unabweisbares Bedürfniß, weil die bosnischen Geistlichen und Mönche unglaublich unwissend sind. […] [D]aß die Geistlichkeit in ganz Bosnien ihren Stand durch ihre Unwissenheit schändet und daß in diesem ganzen Lande der orthodoxe Glaube bei allen ihn umgebenden Ärgernissen einzig und allein dem Schutze des Conservatismus anheim gegeben ist, welcher dem gemeinen slavischen Volke angeboren wurde.« *Hilferding* [Gil'ferding]: Bosnien 16.

657 »[D]er Katholicismus unter den bosnischen Slaven hält sich hauptsächlich durch seine Geistlichkeit, welche, in Anbetracht der Landesverhältnisse, durchgängig gebildet genannt werden muß und dem Volke als äußere Autorität gilt, die es jedoch von seinem serbischen Gesammtvaterlande zu trennen und in ihm jede individuelle Entwickelung zu hindern sucht; die orthodoxe Kirche aber stützt sich nur auf das Volk, bildet für dieses die Grundlage des nationellen Lebens und das hauptsächlichste Verbindungsglied mit seinem serbischen Vaterlande, und begünstigt seine intellectuelle Thätigkeit in höherem Grade.« Ebd. 57.

	Pfarrer, die in - eigenen Häusern wohnen	Pfarrer, die in Kmeten-häusern leben	Pfarrer, die in einem Pfarrhaus leben	*bir* in Oka Getreide jährlich	*bir* in Geld (Groschen)	*bir* in natura (in Stück Vieh)	Einkünfte aus Stol-gebühren (in Gro-schen)	Einkünfte aus den Feier-lichkeiten des Hauspatrons (*prekadnja*) (in Groschen)
	146	90	14	524.448	–	1.786	258.072	173.491
	65	3	5	198.192	12.750	–	139.455	48.974
	23	**7**	**10**	**47.943**	–	**737**	**33.709**	**16.220**
	234	100	29	770.583	12.750	2.523	431.236	238.685

Zu allen Zeiten bildeten die Bildung der Pfarrgeistlichen, ihre materielle Lage und soziale Stellung auf der einen und die Vorstellungen und Praktiken der Gläubigen auf der anderen Seiten ein diskursives Spannungsfeld, in dem in vielen Richtungen Kausalitäten diskutiert wurden: Ob etwa ein niedriger Bildungsstand von Pfarrern förderlich oder hinderlich für die Bewahrung des Glaubens war; ob Bildung die soziale Stellung der Pfarrer positiv oder negativ beeinflusste, darüber wurde in Bosnien-Herzegowina Ende des 19. Jahrhunderts heftig diskutiert. Gil'ferding betrachtete Mitte des 19. Jahrhunderts die schlechte Bildung zwar als Schande für den Stand der Geistlichen, jedoch nicht als Gefahr für die orthodoxe Kultur oder die Frömmigkeit der Gläubigen.[658] Vuk Vrčević sah um 1870 vor allem die Gefahren einer mystischen Vorstellung von religiösem Wissen, die moderne Bildung verhinderte: Über den Priester von Lug im Popovo Polje, Risto Odavić, berichtete er, sein Sohn habe ihn gemeinsam mit einer ganzen Kiste voller handschriftlicher und gedruckter liturgischer Bücher (*Srbulja*) beerdigt, da er es so in seinem Testament verlangt hatte. Vrčević kommentierte dies bestürzt:

Gil'ferding schrieb über die Orthodoxie in Bosnien aus einer dezidiert antikatholischen, ja antiwestlichen Haltung. Seiner Meinung nach hielt sich der Katholizismus in Bosnien aufgrund seiner Geistlichkeit, die Orthodoxie dagegen wegen ihrer Volkstümlichkeit. Damit kolportierte er eine im Kern bis heute vorherrschende, teils (selbst-)orientalisierende, teils antiwestliche Wahrnehmung des Unterschiedes zwischen Katholizismus und Orthodoxie, als eines zwischen Wissen und Empfinden, die sowohl bei Orthodoxen als auch Katholiken anzutreffen ist.

658 Ebd.

»Schaut Euch also an, was einige unserer Geistlichen machen, über die ich an anderer Stelle sagte, sie seien der Fels des Glaubens!!! [sic!]«[659]

Bis in die 1890er Jahre verfügte die Mehrheit der orthodoxen Geistlichen auf dem Land über beinahe keine standardisierte theologische Bildung. Wenn sie Bücher mit religiösem Inhalt besaßen, so waren es stets nur einige wenige, von deren Wirkung sie, wie Vrčevićs Beispiel zeigt, stark mystisch-magische Vorstellungen hatten.[660] Zumindest Mönche hatten einige Jahre in Klöstern lesen gelernt und liturgische Bücher studiert. Eine knappe Handvoll Mönche hatte einige Jahre in Russland, meist in Kiev studiert.[661] Weltliche Priester hatten nur selten eine Klosterschule, nur manchmal eine Grundschule besucht. Meist hatten sie bei ihrem Vater oder Onkel lesen und schreiben, geistliche Handlungen, Gebete, Gottesdienste und Segnungen gelernt. In den Städten waren Priester deutlich besser gebildet, hier gab es in den 1870er Jahren oft bereits Schulen. Auch hatten städtische Geistliche, oft Mönche, nicht selten eine Zeit lang in Dalmatien oder Serbien gelernt. Selbst sie, die die beste Bildung genossen hatten, mussten sich teils heftige Vorwürfe von orthodoxen Geistlichen aus anderen Gebieten gefallen lassen. Der Mönch Joanikije Pamučina berichtete in der Biographie seines Freundes, des Archimandriten Serafim Šolaja, von einem Gespräch mit einem jungen Theologen aus Syrmien, als dieser in den 1850er Jahren Mostar besuchte. Neben dem griechischen Akzent im Gesang der beiden Mönche bemängelte der junge Geistliche vor allem ihre schwache Bildung:

Er sagte: ›ach du mein Pater Serafim, schön und gut, es ist aber sehr schade, dass ihr beide [Serafim und Joanikije] kein theologisches Wissen erlernt habt, weswegen ihr in dieser Hinsicht einfaches Volk [prostačina] seid, das weder weiss, was ein Engel, was der Teufel, noch was die hl. Trinität usw. ist.‹ Daraufhin antwortete ihm Serafim: ›Gut, mein Freund, ehrlich gesagt, ihr jungen Theologen seid sehr hochmütig; wenn ihr ein bisschen Wissenschaft erlernt habt, denkt ihr, ihr hättet alle klassischen Bücher verschlungen, und sie würden nun aus euch selbst sprechen; und ihr geht nicht und setzt euer Studium fort, sondern verleumdet fromme Menschen und zerstört ihre Ehre und damit macht ihr euch selbst zu Einfaltspinseln [prostaci]. […] Wenn wir aber nicht in der glücklichen Lage waren Theologie zu studieren, so vertiefen wir uns doch seit jüngster Kindheit in den Gottesdienst und lesen seelsorgerische Kirchenbücher [dušopelezne crkovne knjige] und fragen uns einander und so werden wir Unwissenden immer wissender. Und so erdulden wir die Unfreiheit […] und sind Gott sei Dank unserer Kirche und unserem Volk von Nutzen.‹ Und er antwortete klar auf alle Fragen, dass sich selbst unser Theologe sehr wunderte.[662]

659 *Vrčević*: Red, običaji 58 f.

660 Vgl. die Beschreibung einiger alter liturgischer Bücher durch den Lehrer und späteren Priester Marko S. Popović in und um Foča. *Ders.*: Srpske starine. In: Istočnik 9–10/5 (1891), 382–386.

661 *Radulović*, Jovan: Ruski uticaj u Hercegovini u XIX veku. In: Istoriski zapisi 5–6/2 (1948), 269–289, hier 273 f.

662 *Pamučina*: Životopis 150 f.

Mönche kannten die Vorwürfe von Gebildeten und wussten sich zu verteidigen. Sie machten aus ihrer schwachen Bildung und Armut eine Tugend, die zu wahrer, innerer Frömmigkeit führe. Dabei strebten auch Mönche nach besserer Bildung. So waren es zwei herzegowinische Mönche, Nićifor Dučić und Serafim Perović, die 1857 im Kloster Duži die erste orthodoxe Bildungseinrichtung Bosniens vorrangig für Geistliche eröffneten. Sie wurde kurze Zeit später nach Žitomislić verlegt, wo von da an kontinuierlich einigen Jungen pro Jahr theologische Grundlagen vermittelt wurden.[663] Bis in den frühen 1880er Jahren das Priesterseminar in Sarajevo gegründet wurde, hatte es lediglich von 1866 bis 1875 in Banjaluka eine weitere geistliche Lehranstalt gegeben. Sie hatte der Mönch Vaso Pelagić gegründet.[664] Die meist kaum vorhandenen materiellen und schulischen Voraussetzungen für standardisierte religiöse Bildung bedeuteten aber nicht, dass Priester im ländlichen Raum nichts über orthodoxe religiöse Normen wussten.[665] Die Vorstellungen, was darunter zu verstehen war, gingen nur weit auseinander.

Die Schreib- und Lesefähigkeit der Priester war ohne Frage ein zentraler Indikator priesterlicher Bildung. Ob Priester Ende der 1870er Jahre zu lesen und zu schreiben vermochten, ist in der historischen Forschung umstritten. Für die 1850er bis 1880er Jahre gibt es eine Reihe von Quellen, in denen behauptet wurde, viele orthodoxe Priester hätten nur lückenhaft oder gar nur äußerst

663 *Ćorović*: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština 63; *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 452, 472; *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 534 f.

Sava Kosanović, 1881–1885 Metropolit von Dabar-Bosna, wurde 1839 im ostherzegowinischen Dorf Miljanići geboren. Seine Familie schickte ihn an die Klosterschule nach Žitomislić, wo er nach eigenen Angaben nur die Fibel (*bukvar*), das Stundengebet (Horologion, *časoslov*) und den Psalter lesen lernte. In Mostar besuchte er später die Schule der orthodoxen Kirchgemeinde. Da es keine weitere Möglichkeit einer Ausbildung gab, kehrte er zurück ins Kloster und bereitete sich auf das Mönchsamt vor. Vgl. Bogoslovski glasnik 3/1903, 161.

664 Innerhalb der wenigen Jahre ihres Bestehens besuchten die theologische Schule in Banjaluka wohl 219 Schüler, von denen 67 einen Abschluss machten. *Vrankić*: Religion und Politik 84.

Vaso Pelagić (1838–1899) stammte aus der nordbosnischen Posavina; lernte und studierte in Belgrad und Moskau. Er wurde zum Priestermönch geweiht und später zum Archimandriten ernannt. Im Osmanischen Reich wurde er mehrfach interniert und später vertrieben. Über die Aufstände von 1875 schrieb er ein politisches Programm, weswegen er unter anderem nach Serbien floh und dort mit antiklerikalen, serbisch-nationalen und sozialistischen Programmen hervortrat. In diesem Zusammenhang gründete er mit anderen die Sozialistische Partei Serbiens. 1893 brachte ihn der Belgrader Metropolit zwangsweise in einem kirchlichen Irrenhaus unter und exkommunizierte ihn zwei Jahre später. Er starb 1899 in Haft. Vgl. u. a. Istočnik 4/9 (1895), 156 f.; *Mikić*, Đorđe: Akcije Vase Pelagića i bosanskohercegovačkih izbeglica protiv austrougarske okupacije 1878–1895. In: *Ekmečić*, Milorad (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 3. Beograd 2002, 209–231 sowie das Vorwort und die Einleitung von *Pelagić*: Umovanje zdravog razuma, III–XII, 1–6.

665 Vgl. eine solche Auffassung bei *Alter*: Nineteenth-century Serbian popular religion 94.

spärlich zu lesen und schreiben vermocht.[666] So schrieb Vaso Pelagić 1880 über seine weltgeistlichen Kollegen im Lande, sie würden leben und arbeiten wie die übrigen Bauern und seien gänzlich ohne Bildung.

Wissenschaften haben sie keinerlei studiert. Alles was sie wissen, ist die Messe in der Kirche zu halten, ein Gebet zu lesen usw. Es gab sogar solche, in neurer Zeit jedoch seltener, die was sie brauchten auswendig konnten, aber überhaupt nicht lesen und schreiben konnten.[667]

Auch Sava Kosanović, selbst in Žitomislić ausgebildet, und Nićifor Dučić schrieben wie andere Zeitgenossen davon, dass bis in die 1880er Jahre immer wieder orthodoxe Priester geweiht wurden, die kaum kirchliche Bücher zu lesen vermochten.[668] Dabei sprach aus diesen Aussagen auch eine gewisse Missachtung von Weltpriestern seitens der Mönche. Sucht man nach Belegen für die Schreib- und Lesefähigkeiten von Priestern, ist man auf Schriftliches von ihnen selbst oder über sie angewiesen. Korrespondenzen von herzegowinischen Geistlichen sind erst ab Ende der 1880er Jahre erhalten – aus der Gegend um Trebinje und einige wenige um Bileća. Die darin überlieferten Beschreibungen geistlicher Handlungen oder die Anfragen zu kanonischen Regelungen zeigen zwar eine geringe Bildung von weltlichen Pfarrgeistlichen, jedoch auch, dass die meisten Priester auch in kleinen und abgelegenen Gemeinden lesen und – wenn auch mit Fehlern und in wechselnden Orthographien[669] – schreiben konnten. Dabei gab es

666 Vgl. etwa *Arbuthnot*, George: Herzegovina. Or Omer Pacha and the Christian Rebels. London 1862, 42; *Schweiger-Lerchenfeld*, Amand Frh. von: Bosnien, das Land und seine Bewohner. Wien 1878, 109 f., 153 f.

667 *Pelagić*: Istorija bosansko-ercegovačke bune 20. Pelagić behauptet an dieser Stelle auch, die katholischen Geistlichen im Lande hätten in Italien und Konstantinopel, die »muslimischen Geistlichen« in Mekka und Medina studiert, was beides so nicht der Fall war. Ebd.

668 *Madžar*: Pokret Srba BiH 20. Der Wiener Prähistoriker Moritz Hoernes notierte in seiner Darstellung über Bosnien-Herzegowina von 1889, die orthodoxen Seelsorger würden sich außer in der Länge des Bartes und der Haare in nichts von ihren Gläubigen unterscheiden. Sie würden sich denselben profanen Arbeiten wie ihre Landsleute widmen, Vieh halten und sich als Kleinhändler verdingen. Mit ihren Gläubigen hätten sie das Nichtwissen und den Aberglauben gemein. Ein paar auswendig gelernte Gebete wären oft ihr einziges geistliches Besteck. *Hoernes*, Moritz: Bosnien und die Hercegovina. Herausgegeben von Friedrich Umlauft. Wien 1889, 113. Auch der katholische Theologe und Kirchenhistoriker Tomo Vukšić schrieb in seiner Dissertation von 1991, es habe bis in die 1880er Jahre sehr häufig orthodoxe Priester gegeben, die weder lesen noch schreiben konnten. *Vukšić*: Međusobni odnosi 45 f.

669 Dabei existierte die standardisierte serbische bzw. serbo-kroatische Schriftsprache in der maßgeblich von Vuk Karadžić entwickelten Orthographie selbst erst einige Jahrzehnte. Innerhalb des habsburger Reiches setzte das sogenannte Wiener Sprachabkommen von 1850, das von mehreren südslawischen Sprachwissenschaftlern des Reiches unterzeichnet wurde, den ersten verbindlichen Standard fest. Im Fürstentum Serbien und unter Serben in Dalmatien konnten sich die Befürworter der Vuk Karadžićschen Grammatik und Orthographie erst in den 1860er bis 1870er Jahren gegen die konservativ geprägte Standardisierung des sogenannten Slaveno-Serbischen durchsetzen, dessen Grundlagen näher am Kirchen-

sicher einen nicht unerheblichen Teil funktionaler Analphabeten, die aufgrund der geringen Notwendigkeit nur äußerst selten und unwillig lasen und schrieben.[670] Geistliche schrieben manchmal zittrig oder ungeübt ›malerisch‹, oft stilistisch ungelenk, teilweise für die Vorgesetzten schwer verständlich,[671] immer aber eigenhändig. Im Gegensatz dazu ließen Laien ihre Briefe fast ausschließlich von bezahlten Schreibern (*perovođa*) aufsetzen. In den abgelegenen Gebirgsgegenden der nördlichen und nordöstlichen Herzegowina war der Bildungsgrad mit Sicherheit niedriger als in der materiell relativ begüterten südlichen Herzegowina.

Die meisten Pfarrgeistlichen der Eparchie Zahumlje-Herzegowina konnten in den 1880er Jahren somit leidlich lesen und einfache Texte schreiben, davon zeugen die zahlreichen an sie adressierten Briefe und ihre Antworten darauf. Einige Geistliche in Grenznähe zu Dalmatien oder der Bucht von Kotor vermischten oder verwechselten immer wieder auch bestimmte Buchstaben des lateinischen und kyrillischen Alphabets. Dies verschwand auch in den folgenden Jahrzehnten nicht gänzlich.[672] Pfarrer konnten kirchenslawische Texte nur unvollständig verstehen, geschweige denn solche schreiben, wobei solche Texte in vielen Gemeinden aber auch gänzlich fehlten und damit auch die praktische Notwendigkeit, dies zu können. So teilte beispielsweise der Bischof den Geistlichen noch in den 1880er Jahren kirchenslawische Invokationen oder Formeln für Ansprachen zu kirchlichen Festtagen regelmäßig in wortwörtlichen Zitaten mit.[673]

War es hier und da nicht ganz sicher, dass Priester ausreichend lesen und schreiben konnten, sah es mit der Verbreitung von standardisiertem theologischem Wissen über Liturgie, Dogmatik und Kirchenrecht noch deutlich

slawischen lag. Die Schule der Kirchgemeinde von Mostar führte die Vuksche Orthographie bereits Ende der 1860er Jahre ein. Damit ist es verständlich, dass sich die moderne Sprachnorm erst schrittweise in 1870er-1880er Jahren in der herzegowinischen Provinz durchsetzte. Zur orthodoxen Schule in Mostar: *Berić*: Srbi u Mostaru 137.

670 Der Sarajevoer Prota Stevo Davidović drückte es 1889 recht deutlich aus: »[W]ir haben in Bosnien noch solche Geistliche, die nicht gut schreiben können und auch bis ans Ende nicht verstehen, was man ihnen schreibt.« *Davidović*, Stevo N.: O svešteničkim sjednicama uopšte. In Istočnik 16/3 (1889), 264–266, hier 265. Der Historiker Tomislav Kraljačić bezeichnete die Mehrheit der orthodoxen Priester in Bosnien-Herzegowina bis zur Wende zum 20. Jahrhundert als lediglich halb alphabetisiert (*polupismeni*). *Kraljačić*: Kalajev režim 339.

671 Beispielsweise beschwerte sich 1889 der Priester A. Čokorilo gegenüber seinem Vorgesetzten, Prota Pješčić, er habe einen Brief von einem Geistlichen erhalten, worin dieser von Dingen schrieb, »dass ihn niemand verstehen konnte«. AHNKŽ, SPPUT 146/1889 k. 1888–1896.

672 So verwendete der Bischof von Kotor, Gerasim (Petranović), in seinen privaten, ansonsten kyrillischen Briefen auch die lateinischen Buchstaben *M* und *T*. ASANU, Istorijska zbirka (fortan IZ) 7859. Zu Alphabetvermischungen unter herzegowinischen Priestern vgl. auch die Anmerkungen in: *Pujić*: Dživarska crkvena opština 97 f.

673 Vgl. beispielsweise das Rundschreiben Bischof Leontijes vom 2.5.1888, in dem er allen serbisch-orthodoxen Geistlichen der Metropolie mitteilt, wie seiner Person von nun an in jedem Gottesdienst auf Kirchenslawisch zu gedenken sei: »O preosveštenješem arhijepiskopje i mitropolitje našem Leontiji«; AHNKŽ, SPPUT bb/1888 k. 1888–1924.

schlechter aus. Religiöses Wissen wurde wie die meisten anderen immateriellen Kulturgüter hauptsächlich mündlich tradiert. In einer Region, wo gerade einmal eine kleine Klosterschule funktionierte, die jeweils eine Handvoll Schüler ausbildete, in der in den Gemeinden beinahe keine kanonischen, sondern nur wenige liturgische Bücher vorhanden waren, konnte von standardisierter theologischer Bildung unter Landpfarrern kaum eine Rede sein. Dass dies in Bosnien die Regel war, darauf verweisen auch die Themen der Artikel im *Istočnik* in den ersten Jahren seines Erscheinens (seit 1887). Darin wurden grundlegende kirchenrechtliche, dogmatische und liturgische Sachverhalte erklärt. Laufend wurden die Bezeichnungen und das Datum der zu feiernden religiösen Festtage mitgeteilt, die dabei zu sprechenden Gebete abgedruckt und auf breiter Basis Inhalt und Form der Sakramente erklärt.[674] Zum anderen deuten die Anfragen der Pfarrer an ihre vorgesetzten Erzpriester auf ihre theologischen Kenntnisse: So fragten Priester immer wieder nach kanonischen Ehehindernissen, wussten nicht, ob sie das Haus von Ehebrechern betreten durften oder was man eigentlich brauche, um eine neugebaute Kirche vom Bischof weihen zu lassen.[675]

Die soziale Stellung in den lokalen Glaubensgemeinschaften

Orthodoxen Pfarrern erwuchs Kraft ihres Amtes allein keine Führungsposition und kein höheres Ansehen innerhalb ihrer lokalen Glaubensgemeinschaften. Besonders deutlich war dies auf dem Land. In den entlang der Zugehörigkeit zu einer Religion gebildeten Dorfgemeinschaften fiel die örtliche repräsentative und administrative Führungsrolle und die prestigeträchtigsten Ämter den Dorfvorstehern (*knez[ovi], muhtar[i]/muktar[i]*) zu. Deren traditionelle Position war in den 1850er bis 1860er Jahren durch die osmanischen Verwaltungsreformen der *tanzimat*-Zeit nochmals staatlicherseits gestärkt worden.[676] Nachdem Habsburg in den frühen 1880er Jahren geplant hatte, auch die Verwaltung der Landgemeinden zu reformieren, beließ man den Dorfvorstehern ihre Funktionen und band sie unter anderem in den Bezirksämtern als Gerichtsbeisitzer ein.[677]

Für Priester trugen ihre wenigen sozialen Funktionen zu ihrem geringen Ansehen bei. Mit den geringen sozialen Funktionen der Priester ging einher, dass sie nur wenig durch ihre geistliche Tätigkeit verdienten und in der Landwirt-

674 Vgl. beispielsweise die Artikelserie des Theologieprofessors in Reljevo: *Alagić*, T.: Iz crkvenog prava i crkvene prakse. O svetim tajnama. In: Istočnik 4/1 (1887), 50–53; 5/1 (1887), 67–69. Die Redaktion des Istočnik schrieb, sie hätte erfahren, dass viele Priester mit den Feiertagen und den Daten durcheinander kämen. Daher veröffentlichte sie eine genaue Aufstellung für das laufende Jahr 1888: Iz crkvenog pravila. In: Istočnik 2/2 (1888), 30.

675 Vgl. *pars pro toto* Anfragen von Priestern aus Gorogaše und Kruševice, 1889/1890; AHNKŽ SPPUT 297/1889, 185, 213/1890 k. 1888–1896

676 Vgl. *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 329.

677 Erlass d. LR v. 29.9.1882

schaft arbeiten mussten, um ihre Familie zu ernähren. Dadurch unterschieden sie sich habituell nur wenig von ihren Gemeindemitgliedern. Das geringe Amtsprestige der Priester war somit auch mit ihrer geringen Distinktion im Aussehen und Auftreten verbunden.

Mittelbar lag die schwache Position der Pfarrer auch in der schwachen Durchdringung des ländlichen Raumes durch die Institution Kirche begründet. Der einzige lokale Vertreter der Kircheninstitution zu sein, hatte kaum Einfluss auf die persönliche soziale Stellung, da Kirche keine mächtige überregionale Organisation war, sondern eher als konkretes lokales Kollektiv wahrgenommen wurde. Die kollektiven Institutionen, die Achtung evozierten, waren wirtschaftlich und sozial einflussreiche Großfamilien. Kam ein Priester aus einer angesehenen Familie, war auch er geachtet, vorausgesetzt er verkörperte einen heroischen Männertypus, der sich durch kräftige Statur, Führungscharisma, Wertkonservatismus, Mut und Kraft auszeichnete. Hierfür war wertrationales Handeln und weniger offene Zweckrationalität gefragt. So wie die patriarchal geprägten Kollektive vor allem wehrhafte Heiligengottheiten verehrten, so respektierten sie auch eher äußerlich kraftvolle und emotionale als gütige und gebildete Geistliche. Gerade jene Priester besaßen hohes Ansehen, die in den von gewalttätigem Raubwesen und Aufständen geprägten Gegenden der östlichen Herzegowina als örtliche Aufstandsführer direkt in die Kämpfe der 1860er bis 1880er Jahre verwickelt waren. Das sprechendste Beispiel für einen solchen Priester war Bogdan Zimonjić. Sein Ansehen gründete auf seiner heroischen Persönlichkeit und seiner familiären Herkunft. Bis in die 1880er Jahre gab es auch andere herzegowinische Priester, die als Aufstandsführer regionales Ansehen erlangt hatten. Dazu gehörte Petar (Pero) Radović aus Nevesinje, der als Priester bis Anfang der 1880er Jahre Bezirksstatthalter von Nevesinje gewesen war und im Februar 1882 wegen seiner Beteiligung am Aufstand nach Montenegro floh.[678] Ein anderes Beispiel für einen heroischen Priestertypus war Aćim Bratić in Fojnica bei Gacko. Seine Großfamilie gehörte zu den wohlhabendsten der Region. Er selbst hatte zwar keine Schulbildung erfahren, dafür jedoch mehrere Jahre in der Leibgarde des montenegrinischen Fürsten Nikola gedient und in Cetinje ganze sechs Monate die Offiziersschule besucht.[679]

Die serbische und montenegrinische Geschichtsforschung, gerade die Kirchengeschichte, bemüht sich zumeist die traditionelle Führungsposition und das hohe Ansehen orthodoxer Geistlicher zu belegen. Gerade für Montenegro gibt

678 *Mihić*: Ljubinje sa okolinom 308–324; BV Foča, Vojvodić, an LR, 31.12.1882; ABH, ZMF PrBH 89/1883.

Auch andere orthodoxe Priester wie Žarko Lješević, Todor Deretić und Luka Krnjo beteiligten sich seit den 1860er Jahren führend an örtlichen Erhebungen der orthodoxen Bevölkerung gegen die osmanische und habsburgischen Ordnung. Vgl. *Ćorović*: Luka Vukalović 33 sowie den Bericht der LR über herzegowinische Flüchtlinge in Montenegro; ABH, ZVS 10/3/6/1893.

679 Vgl. das persönliche Dossier von Aćim Bratić, in: AJ 69–250–378 (3. Eparhija ZH).

es eine Menge heroischer Schilderungen von Geistlichen. So schrieb der orthodoxe Theologe und Historiker Radoslav Vešović in der Zwischenkriegszeit über die historische Rolle und soziale Stellung orthodoxer Geistlicher in Montenegro:

> vom Geiste her waren sie stark und von Natur aus die Auserwähltesten ihrer Umgebung. Manchenorts ritten sie auch wilde Pferde zu, selbst stark und wild, sie waren in ihren Kirchgemeinden unterwegs und führten leicht und herrschaftlich ihre Riten aus. In Zeiten des nationalen Kampfes und der Aufstände wurden sie zu Führern und führten das Volk nach den Testamenten der volkstümlichen Überlieferung und Geschichte. Das waren Menschen des Kampfes. In Zeiten von Leid und Unterdrückung trugen sie das Kreuz der Passion im vollen Glauben an den Sieg der Gerechtigkeit.[680]

Ähnlich beschrieb der selbst aus der Herzegowina stammende bedeutende serbische Kirchenhistoriker Đoko Slijepčević die Stellung und Rolle orthodoxer Priester: als hochgeachtet, stolz und oft soziale Führungspositionen ausfüllend. Sowohl trotz als auch wegen ihrer schlechten Bildung seien die Pfarrer edle Hirten ihres Volkes gewesen; ihr Glaube sei rein und tief und voller Opferbereitschaft gewesen.[681] Dagegen sprach 1887 ein österreichisch-ungarischer Gesandter in einem Bericht für die Landesregierung in Sarajevo davon, dass orthodoxe Geistliche in Montenegro in ihren Gemeinden kaum geachtet seien. Die Ursache sah er darin, dass sie meist Frau und Kinder hatten und daher im Gegensatz zu ihren katholischen Kollegen keine von der Bevölkerung geschiedene Gruppe darstellten.[682] Der Kirchenhistoriker Slijepčević hingegen bezeichnete die Berichte über geringes Sozialprestige der Geistlichen und schlechtes Ansehen seitens der

680 *Vešović*, Radoslav: Teokratizam i njegovi odjeci u istoriji Crne Gore. In: *Vulović*, Danilo (Hg.): Cetinje i Crna gora. Beograd 1927, 118–142, hier 140. Nach dem Verständnis Vešovićs war der Theokratismus in Montenegro, der in seiner zweiten Phase von 1697–1851 dauerte, die Konsequenz einer patriarchalen und urdemokratischen Stammesgesellschaft. Unter äußerem Druck habe die Bevölkerung nur durch eine theokratische Herrschaftsform ihre Lebensweise sichern können. Daher trug die montenegrinische Theokratie nicht die Züge des »westlichen Papismus«, der auf der Aneignung von fremden Rechten beruhte, sondern gründete auf der Verteidigung und Vertretung der Rechte des Volkes, so Vešović. Ebd. 121 f.

681 *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 232.

682 Der Gesandte von Sauerwald notierte: »hier wurzelt und lebt der [orthodoxe] Priester als Familienvater in der Gesellschaft selbst und gilt als Priester genau so viel, als er als Bürger aus sich zu machen weiß.« Sauerwald meinte weiter, »daß *die Geistlichkeit* der Katholiken wie der Orthodoxen und zu einem gewissen Grade auch der Muhamedaner – mit der fortschreitenden Festigung der administrativen und politischen Verhältnisse im Lande *allmälig an ihrem früheren fast unbeschränkten Einfluß auf die Bevölkerung verliert* und zwar aus dem Grunde, weil in Folge der stets intensivierten Berührung der behördlichen Organe mit der Masse, auch der unvermittelte Verkehr des Einzelnen mit der ausschlaggebenden Autorität erleichtert wird und der Geistliche als einstiger Vermittler in allen großen und kleinen Nöten des Bauers mit den Behörden immer überflüssiger wird und sich täglich mehr auf die ihnen eigentlich zukommende, allerdings weniger einträgliche, ausschließlich seelsorgerische Rolle zurückgedrängt sieht.« Sauerwald an die LR, 18.7.1887; ABH, PrBH 461/1887; meine Hervorhebungen.

Bevölkerung als falsch. Nach seiner Ansicht änderte sich dies erst als Priester zunehmend besser gebildet waren und sich dadurch vom Volk entfremdeten.[683] Damit gehörte Slijepčević zu jenen, die meinten die Entfremdung zwischen Geistlichen und Laien habe mit dem Einbruch der westlichen Moderne eingesetzt, die mit gesellschaftlicher Differenzierung, Bildung und damit stärkerer habitueller Distinktion daher kam. Dabei gibt es kaum Belege für eine breite soziale Führungsrolle von orthodoxen Pfarrgeistlichen in der Herzegowina. Hier und da gab es Priester, die ein höheres Ansehen und Einfluss besaßen, gerade unter Mönchen. Sie waren jedoch weder in Montenegro noch in der östlichen Herzegowina die Regel. Ihr Sozialprestige zogen sie, wenn dann aus ihren persönlichen Eigenschaften und ihrer familiären Herkunft, nicht aber ihrem Priesteramt.

Reformen für eine neue Geistlichkeit – Ursachen, Mittel und Ziele

> – Was soll man also machen Brüder, serbische Priester? Wie heilt man diese – sozusagen ansteckende Krankheit? Wie und womit fangen wir an?? [sic!]
>
> – Darauf verweist uns Christi Leben und Wirken. Liebe, erdulde, leide, schau, befriede, schaffe Eintracht, zerstöre den Hass, predige, sei Vorbild, bessere jene, die der Sünde verfallen sind. Lehre jeden Tag und zu jeder Gelegenheit, wann und wo du kannst.[684]

Während der 1880er Jahre herrschte zwischen Regierung, orthodoxen Bischöfen und Priestern Einigkeit darin, dass die orthodoxe Kirche in ihren Organisationsstrukturen und ihren Experten grundlegender Reformen bedurfte. Besonders kritisch sah man die Pfarrgeistlichkeit: Die Bildung und soziale Stellung von Pfarrern galten als schwach, ihr Aufgabenfeld unstrukturiert und ihre materielle Situation katastrophal. Der obige Ausschnitt aus dem Neujahrsaufruf an die orthodoxe Geistlichkeit für das Jahr 1893 verdeutlicht, wie der junge umtriebige Geistliche Marko Popović in Foča sich Veränderungen vorstellte: Priester sollten *wieder*, wie er meinte, eine zentrale soziale Stellung in ihren Glaubensgemeinschaften einnehmen – als Lehrer, Hirten, Diener und Richter. Gerade die geistliche Kirchenreform zielte stets auf Rückkehr zu klassischen Formen und Inhalten.

An erster Stelle der Reform sah Popović den zu stärkenden Lehrauftrag der Priester. Bei der Einigkeit über den Reformbedarf gab es jedoch auch differierende Meinungen über die Schwerpunkte notwendigen Wandels. Teils heftig

683 *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 530.

684 *Popović-Rodoljub*, Marko S.: Sveštenički poziv. Srpsko-pravoslavnim sveštenicima ponosne Bosne i kršne Hercegovine – na novu – 1893. godinu. In: Istočnik 1–2/7 (1893), 27–31, hier 30.

diskutierte man darüber, welche Akteure welche Funktionen in der Glaubensgemeinschaft übernehmen sollten, also wie die Gemeinschaft funktional strukturiert sein sollte. In den Diskussionen über die Reform der Geistlichkeit zeigten sich alle diskursiven Bereiche des religiösen Feldes: das Verhältnis der Geistlichkeit gegenüber den Laien und damit die anzustrebende Kirchenstruktur, die Bedeutung standardisierter Glaubensinhalte und deren Umsetzung sowie das Verhältnis zur staatlichen Herrschaft als auch zu anderen Glaubensgemeinschaften, deren Organisationen und Experten. Die Auseinandersetzungen über diese Inhalte führte man in der 1887 gegründeten, monatlich erscheinenden Kirchenzeitschrift, dem *Istočnik*, erstaunlich offen und lebhaft. Dabei erschien die Zeitschrift anfangs nominell nur für die Metropolie Sarajevo, wurde aber nach drei Jahren als *Bosansko-hercegovački Istočnik* explizit für alle drei orthodoxen Eparchien im Lande herausgegeben.[685] Das Blatt zielte auf die Verbreitung standardisierter praktischer und theoretischer theologischer Bildung als auch die Schaffung eines Kommunikationsmediums für die orthodoxe Geistlichkeit. Damit war der *Istočnik* sowohl Mittler als auch Mittel kirchlicher Reform unter Geistlichen. So wiesen alle Bischöfe nach und nach die Priester an, den *Istočnik* zu abonnieren, auch wenn jahrelang immer wieder Priester zu verstehen gaben, dass sie sich dies überhaupt nicht leisten konnten.[686]

Berichte zur Lage und Impulse zu ihrer Reform

Seit seinem Erscheinen veröffentlichte der *Istočnik* Artikel über die materielle Lage, die soziale Stellung und die Bildung der Geistlichkeit, in denen Ursachen, Folgen und Abhilfen konstatierter Missstände diskutiert wurden. Die Debatte eröffnete ein unbekannter Priester schon im ersten Jahrgang mit einem Arti-

685 Die Zeitschrift erschien von 1887–1911 als Monatsschrift, 1889 und 1898–1910 meist zweimal monatlich. Sie hatte eine Auflage von 400–600 Stück mit fast ebenso vielen Abonnenten. Vgl. dazu auch *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 99; zur Auflage: Istočnik 11/6 (1892), 548.

686 Anweisung Bischof Serafims an die Geistlichkeit, den Istočnik zu abonnieren: Rundschreiben 8.1.1889 und 28.12.1889. In: Istočnik 6/3 (1889), 92 f.; 2/4 (1890), 51. Viele Geistliche zahlten ihr Abonnement nicht, weswegen das Blatt nach wenigen Jahren verschuldet war, den Preis erhöhen musste und beinahe in jeder Ausgabe seine Leser aufforderte, die Abonnements auch zu bezahlen. Man drohte sogar die Namen der Schuldner im Blatt zu veröffentlichen. Die LR unterstützte die Zeitschrift finanziell zumindest bis 1911.

Beispielsweise fragte Marko Danilović, Priester der Gemeinde Dživar, den Prota von Trebinje, ob nicht seine Gemeinde für das Blatt zahlen könne. Priester Porobić aus Gorogaše bei Ravno schrieb an den Prota in Trebinje, er könne sich das Abonnement des *Istočnik* nicht leisten und könne ihm das Geld dafür nicht schicken. Er sei jedoch daran interessiert es weiter zu beziehen. Danilović an PP Trebinje, 27.11.1889; AHNKŽ, SPPUT 35/1889 k. 1888–1896. Porobić an PP Trebinje, 13.3.1890; SPPUT 83/1890 k. 1888–1896. Zur finanziellen Unterstützung des *Istočnik* mit staatlichen Mitteln *pars pro toto:* ABH, ZMF PrReg 53/1902 sowie ZMF PrBH 376/1911.

kel unter dem Titel: »Was macht einen guten Priester aus?« Er malte darin den Priester als starke lokale Führungspersönlichkeit in und außerhalb der Kirche – als Lehrer, Seelenarzt und Vorbild.[687] Hier standen klar die Wünsche und Vorstellungen an das Amt im Vordergrund. Savo Pješčić ging das Thema in seinem Artikel ein halbes Jahr später bereits deutlich kritischer an: Unter der Überschrift »Leere Kirche« machte der Lehrer und Absolvent eines Priesterseminars die Schwäche der Kirchenorganisation als Kernproblem der orthodoxen Glaubensgemeinschaft in Bosnien aus. Um seine Leser zu mobilisieren, setzte er Serbentum und Orthodoxie gleich und band beider Gedeih direkt aneinander. Für die leeren Kirchen waren seiner Meinung einerseits die Kaufleute in den Städten verantwortlich, die selbst an Feiertagen ihre Geschäfte öffneten. Andererseits seien aber auch die Priester selbst schuld, die unmotiviert und oft ungebildet zur neuen Zeit nichts beizutragen hätten. Für Pješčić bestand die Lösung in serbischer und orthodoxer Bildung: »Kirche und Schule sind zwei unserer wichtigsten, untrennbaren Schwestern und die serbische Schule erzieht als einzige unseren Nachwuchs nach den Wünschen der orthodoxen Kirche, zum Nutzen des Glaubens, der Nationalität und der serbischen Bräuche.«[688] Der Bedrohung durch säkularen Materialismus unter Städtern sollte durch die Verbindung von nationaler und religiöser Bildung begegnet werden. Als einer der ersten in Bosnien schlug Pješčić hierfür unter anderem regelmäßige Sitzungen von Priestern eines Protopresbyterates unter Vorsitz des Erzpriesters (Protas) vor – etwas, was er kaum ein Jahr später als Verwalter des Protopresbyterates von Trebinje umsetzen sollte.

Bis dahin profilierte sich Pješčić mit einer weiteren Artikelserie im *Istočnik*: »Der Priester im Volke«.[689] Darin behandelte er in einem Rundumschlag die großen Fragen der Ist- und Soll-Zustände orthodoxer Priester und rollte die Beziehungen von Religion und Nation, Kirche und Staat, aber auch Theorie und Praxis geistlicher Seelsorge auf. Obwohl er selbst (noch) kein Geistlicher war, sprach er von orthodoxen Priestern in der Wir-Form. Ihm ging es um eine grundlegende Kirchenreform, in der sakralisierte und nationale Bildung im Zentrum stehen sollte. Er erinnerte an die kanonisierten Helden der serbischen mittelalterlichen Geschichte, »die das orthodoxe Gefühl mit dem serbischen Gefühl verbanden, wodurch unsere Kirche die ›serbische Kirche‹ wurde und der orthodoxe Glaube der ›serbische Glaube‹.«[690] Auch Pješčić unterstellte die Kirche dem Staat: Das göttliche Gesetz stehe nicht im Widerspruch zum weltlichen, schrieb er: »Der Geistliche ist Knecht Gottes und des Herrschers«, weswegen »der Priester geschickt vorgehen muss, um Kirche und Staat in die rechte

687 Šta djela dobar sveštenik? In: Istočnik 6/1 (1887), 82 f.

688 *S. L. Pj. [Savo Pješčić]*: Prazna crkva. In: Istočnik 4/2 (1888), 50–53, hier 52.

689 *Pješčić*, S. Sveštenik u narodu (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 7/2 (1888), 101–103; 8/2 (1888), 116–119; 9/2 (1888), 129–131.

690 »spojiše pravoslavni osječaj sa srpskim osećanjem te postade naša crkva ›srpska crkva‹ a pravoslavna vjera ›srpska vjera‹.« Ebd. In: Istočnik 7/2 (1888), 101–103, hier 102.

Beziehung zu setzen.«[691] Damit forderte er für den Priester aber auch die Rolle des Vertreters der Glaubensgemeinschaft gegenüber dem Staat. Ebenso war ihm die aufklärerische Rolle des Priesters wichtig, die der Priester nebenbei nutzen sollte, um andere religiöse Experten, wie Wahrsagerinnen und Scharlatane, zu verdrängen. Ein Pfarrer sollte für kranke Bauern den Arzt rufen, sich aber auch selbst in gesundheitlichen Dingen bilden: auf Hygiene, gesunde Ernährung und mäßigen Alkoholkonsum der Menschen achten. Pješčić beschwor eine theoretisch und praktisch ausgewogene Bildung für Priester, welche die Geistlichen ihren Gläubigen auch vermitteln sollten. Junge Absolventen von Priesterseminaren sollten daher nach der Ausbildung nicht sofort zum Priester geweiht werden, sondern als Lehrer oder Kapläne in den Kirchgemeinden einige Jahre Erfahrungen sammeln, da *praktika* eben besser sei als *gramatika*.[692] Pješčić war sich bewusst, dass die Mehrheit der Geistlichen keine theologische Ausbildung hatte. Er empfahl ihnen daher kirchliche Bücher und Zeitschriften, anstelle derer sie auf Luxus und Entspannung verzichten sollten.[693] Typisch für ihn als theologisch gebildeten Orthodoxen war, dass er Orthodoxie und Serbentum zwar verschmolz, jedoch ein paar Zeilen weiter schon von orthodoxen, katholischen und muslimischen Serben schrieb: Blut sei dicker als Wasser (»krv nije voda«), man sei zwar in drei Lager gespalten, aber gerade der orthodoxe Priester müsse wissen, nicht in drei feindliche. Vielmehr seien sie »getrennte Abteilungen einer Armee, eines Volkes, die ihre Ordnungen, ihre Bestimmungen und Befehle haben.« Der serbische Priester könne keinen Hass in sich haben, auch weil er geachtet sei bei Katholiken und Muslimen, wie Pješčić normativ feststellte.[694] Mit solcher Rhetorik und einem solchen Reformprogramm profilierte sich Pješčić als zukünftiger Priester in leitender Position: Einen Monat später weihte ihn Bischof Đorđe Nikolajević in Sarajevo (wohl auf Bitten des zukünftigen Bischofs Serafim) und er übernahm die Stelle des Pfarrers und Administrators des Protopresbyterates von Trebinje, des vielleicht wichtigsten Erzpriesteramtes der Eparchie.

691 »Sveštenik je sluga Boga i vladara. […] pa sveštenik mora biti vješt dovodit crkvu i državu u pravi odnos.« Ebd. In: Istočnik 8/2 (1888), 116–119, hier 117.

692 Ebd. In: Istočnik 9/2 (1888), 129–131, hier 129.

693 »Für den Geistlichen ist sowohl theologische als auch weltliche Bildung unausweichlich nötig und zwar so, dass er über alles, was er hat, vollkommen verfügt. Er muss tiefer begreifen, daran darf es ihm als Geistlichem nicht mangeln, an dem Wissen, das er seinen Zuhörern weitergibt und lehrt. Daher braucht es eine besondere Schulung in den theologischen Einrichtungen. Und da unsere Geistlichkeit in riesiger Zahl über keine theologische Bildung in dem Maße wie Geistliche, die Theologie gelernt haben, verfügt, sollte man ihnen erstens empfehlen ihre Praxis durch Wissen zu fördern, das sie in Kirchenbüchern und -blättern erlangt haben und zweitens, dass sie bei älteren praktischeren Geistlichen gut aufpassen, die gewandter und praktischer sind, sowohl im Leben als auch in der Arbeit.« Der Geistliche sei, wie er zugespitzt schrieb, ein wahres Bedürfnis des Volkes, da er im Volk der engste Wächter, Freund, Lehrer, Gebetsbuch und Bewahrer der Seele und des Körpers sei. Ebd. 129 f.

694 Ebd. 130 f.

Als Ansatz für eine zu bewerkstelligende religiöse Reform sah Pješčić die Pfarrgeistlichen als Kern des Problems an. Zum einen diagnostizierte er allgemein im öffentlichen Diskurs – »von den höchsten Rängen bis zum niedrigsten Bürger« – einen Fokus auf Geistliche.[695] Zum anderen schrieb er nun, einige Monate nach seinem Amtsantritt in Trebinje, bereits aus einer entschieden emotionaleren und stärker werdenden Frustration heraus. So war schon der Titel seiner neuen Artikelserie von 1889 bezeichnend: »Dürfen wir die Geistlichkeit angreifen?« In drei Folgeartikeln thematisierte er drei Bereiche, die sich ändern müssten: die Bildung der Pfarrer, ihre materielle Situation, vor allem aber ihre soziale Stellung in den Gemeinden.[696]

Beim Thema Bildung stellte er klar, dass die meisten Priester tatsächlich ungebildet waren. Dafür sollte man sie nicht diffamieren, sondern sie gerade für ihr »historisches Leiden« achten.

> Hand aufs Herz Bruder Serbe. […] Ist denn der Sohn schuld, dass er flucht, lügt und stiehlt, wenn er es vom Vater gelernt hat; ist denn die Tochter schuld, dass sie sich lieber aufhübscht als zu Gott zu beten, wenn sie es von niemanden lernen konnte; – und ist denn die Geistlichkeit schuld, dass sie nur einen geringen Bildungsstand besitzt und unzüchtige und liederliche Hörer des göttlichen Gesetzes hat, die mit ihren Taten und ihrem Verhalten nicht nur die Geistlichkeit, sondern alles, was heilig ist, bagatellisieren. Nein! Die Geistlichkeit ist nicht schuld, sondern das Auge ist schuld, dass es lebt.
>
> Bedenken wir, dass bei uns die Pfarren wie Lehen vom Vater auf den Sohn übergingen, auch wenn der Sohn unfähig für den geistlichen Stand war; bedenken wir die ärmliche Lage unserer Geistlichkeit; bedenken wir das Unverständnis für höhere Bildung, die über ein: ›Wie der Vater so der Sohn [pleti kotac kao ti i otac]‹ hinausgeht; bedenken wir die Zeit des leidensvollen Lebens, und die Absichten der griechischen Bischöfe, worüber hier kein Platz zu sprechen ist: und nur dann richte und antworte! Menschen, die unter diesen Umständen in den geistlichen Stand traten […] sind wirklich nicht so schuldig, dass man sie öffentlich angreifen muss, dass sie nicht so viel Wissen besitzen, wie ein kleiner Kaufmann, der in ein Hauptstadtlokal lugte, und der mit einem Gehstöckchen die Wiener und Budapester Straßen entlangpfiff und so ›voller Wissen‹ zurückkam, dass nichts Eigenes ihm mehr gefiel. Es versteht sich, dass viele [Priester] kein besonderes Wissen haben, aber sie haben, wovon ihre Angreifer keinen Funken haben: *sie haben Frömmigkeit, reine Liebe gegenüber dem Eigenen*, dass man sie nicht leicht auf Abwege führen kann, *sie haben ein echtes serbisches Gefühl*, das man nicht im Genuss, sondern in der Mühsal und im Leiden erblicken kann.[697]

Wie sich der Mönch Serafim Šolaja im Bericht von Joanikije Pamučina Mitte des 19. Jahrhunderts gegenüber einem gebildeten Geistlichen verteidigte, so tat es nun ein junger Theologe für die bosnischen Geistlichen gegenüber der Kauf-

695 *S. L. Pj. [Savo Lazar Pješčić]*: Smijemo li napadati sveštenstvo? In: Istočnik 1/3 (1889), 6–8, hier 6.

696 Ebd. (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 1/3 (1889), 6–8; 2/3 (1889), 21 f.; 3/3 (1889), 39–41.

697 Ebd. In: Istočnik 1/3 (1889), 6–8, hier 7; meine Hervorhebungen.

mannschaft in den Städten. Die soziale Abgrenzung gegenüber dem Auftreten der städtischen Händler begründete Pješčić antimodernistisch und mit der moralischen Erhöhung durch das kollektive *sacrificium* der Priester in der Nachfolge Jesu. Die Städter seien dagegen traditionsvergessen, individualistisch, materialistisch und blickten nur auf das Diesseits. Hierfür romantisierte er den dörflichen Sozialraum als Gegenstück zur (klein-)städtischen Welt. Für ihn zeigte sich dies auch an der materiellen Lage der Priester. Wieder sprach er den fiktiven städtischen Serben an, dem er die Lage der Geistlichen zu verdeutlichen suchte: Die jämmerliche materielle Lage der Geistlichen sei ein Spiegelbild der Armut des Volkes, besonders in der »gebirgigen oder besser gesagt steinigen« Herzegowina:

> Schau dir, teurer Serbe, diesen Armen vom Dorf an, den du überhaupt nicht als Priester erkennen kannst […] und du wirst einen Arbeiter mit zerzausten Haaren sehen, die ihm über den gebeugten Rücken und die mit schwerem Schweiß verklebte Stirn hinab fallen. Ja! Das ist der Volkspriester und Märtyrer, das ist des Agas Kmet, der ›im Schweiße seines Angesichts sein täglich Brot verdient‹, für sich und für den Aga. Geh in das Haus dieses Märtyrers. Ein einfaches Bauernhaus, in dem in der Asche ein paar Serbenkinder spielen, mit einem alten Großvater und einer Großmutter, weil die ›Herrin Priesterfrau‹ frühmorgens sich aufmachte, um zu spinnen und den Arbeitern und ihrem ›Herren Priester‹ ein Mittagessen zu bereiten.[698]

Wenn dann jemand gelaufen komme und den Priester zur Taufe eines sterbenskranken Kindes rufe, sei klar, dass er sofort Heugabel und Hacke beiseite werfe, nach dem Liturgiebuch und der Stola greife, zwei Stunden zum Haus der Familie eile und hernach meist zu hören bekomme, dass die Familie nichts habe, was sie ihm geben könne. Pješčić beschrieb, wie sich die Verhältnisse der »neuen Zeit« zuungunsten der Priester verschoben hatten und nach Reformen schrien. Die Erwartungen der Gläubigen seien gewachsen, die Bereitschaft, die Priester zu entlohnen jedoch gesunken. In den Städten, wo Priester nun zahlreiche Arbeiten zu erledigen hatten, kämen sie nur auf äußerst spärliche Einnahmen. Nur bei Bauern könnte ein städtischer Priester noch auf Einnahmen hoffen und sei es in natura. Einerseits kritisierte Pješčić den Individualismus der modernen Zeit als Ursache der zeitgenössischen Geringschätzung des Priesters, forderte auf der anderen Seite jedoch von jedem einzelnen Gläubigen eine persönliche Verantwortung für das materielle Wohl seines Geistlichen ein. Die miserable materielle Situation der Priester sei die wichtigste Ursache für die Fehler der Priester. Er spielte dabei auf religionsübergreifende kultische oder unkanonische magische Handlungen der Geistlichen an.[699]

698 Ebd. In: Istočnik 2/3 (1889), 21 f., hier 22.

699 »Es ist wahr, eine solche materielle Situation begleitete die Geistlichkeit beinahe schon immer. So ist es, wie dem Volk, so geht es auch dem Geistlichen. Aber man sollte nicht vergessen, dass man heute vom Geistlichen verlangt, dass er der Leiter seiner Gemeinde ist, dass er [jedem] die Hand ausstreckt, dass er ordentlich gekleidet ist. Aber von was soll er das

Am schlimmsten empfand Pješčić die geringe Achtung von Geistlichen in der Bevölkerung, wobei er meinte, Bauern auf dem Lande respektierten Priester sogar noch weniger als Städter.[700] Wie in früheren Artikeln pendelte Pješčić dabei zwischen mitleidsheischenden Beschreibungen zur Verdeutlichung des -*sacrificium*, geistlicher Selbstkritik und offenen Angriffen gegen verführte oder gar verführende Gläubige. Er kehrte dabei stets zur Legitimierung der sozialen Stellung von Geistlichen zurück, zu ihrer heiligen Pflicht und Funktion als Hirten und Lehrer. Wiederholt sprach er die Lehrer offen an – als Konkurrenten und Kommilitonen; kritisierte sie scharf für ihre teils antiklerikale Haltung,[701] um sie im nächsten Absatz wieder zu sakralisieren und als Grundfeste der Gemeinschaft einzubinden: Dabei entwarf er ein organistisches Sakralbild der Orthodoxie als einer kultischen Opferstätte, die von vier heiligen Säulen getragen wurde – von Priestern, Lehrern, der Kirche und der Schule:

Menschen mit reinen orthodoxen und serbischen Gedanken, die etwas tiefer in den Serben hineinblicken, in seinen Charakter und seine Heiligtümer, sehen klar, dass die Kirche, die Schule, die Geistlichkeit und die Lehrerschaft vier untrennbare Säulen sind, die den Opfertisch tragen auf dem die reine Orthodoxie alles überstrahlt, der

machen, wenn er weder Pfennig noch Taler [nit para nit dinara] hat, und sich das Volk sowohl von ihm als auch von der Kirche abgewendet hat, seitdem diese ›neue Zeit‹ gekommen ist. Wenn du willst, dass man dem Geistlichen nichts von seinem Leben und seinem Verhalten vorhalten kann, gib ihm, Bruder Serbe, etwas mehr in seine Priestertasche und du hast das Recht über ihn zu reden. […] Die schlimme materielle Situation ist der Grund, warum der Geistliche häufig Fehler begeht – denn Mangel ist die festeste Burg – und zwar solche Fehler, für die ihn sein Erzpriester strafen muss. […] Unsere städtische Geistlichkeit, um es so zu sagen, existiert eigentlich gar nicht, ausgenommen in zwei, drei Städten in ganz Bosnien-Herzegowina. Würde der städtische Kleriker warten bis ihn der Städter für seine Arbeit entlohnt, wie es sich gehört, hätte er noch mehr Löcher im Mantel wie er ohnehin schon hat, und so muss er wiederum den armen Bauern umgarnen, dass er ihm das nötige Getreide, einen Ballen Wolle, Heu, Holz liefere und ihm im Frühjahr das miserabelste Jungschaf von seiner Weide schenkt. Beachtet man, dass der städtische Geistliche auf sich und sein Verhalten mehr achten muss als der Dorfpriester, wird wirklich klar, dass der städtische Priester ziemlich düster lebt und es ist kein Wunder, wenn er nicht die kleinste Ecke für seine Bildung ausgeben kann.« Ebd. In: Istočnik 2/3 (1889), 22.

Pješčić wusste wovon er sprach. Der Kirchenausschuss seiner Gemeinde griff ihn bereits 1889 scharf an und wollte ihn wegen ausstehender Mietzahlungen zivilrechtlich verklagen. Pješčić beriet sich mit dem Bischof über den Vorfall und ermahnte den Vorsitzenden der Kirchgemeinde und Bürgermeister von Trebinje, Stefan Čerović, »streng und brüderlich« sich im Ton gegenüber seinem Priester zu mäßigen. Pješčić an Čerović, März 1890; AHNKŽ, SPPUT 75/1890 k. 1888–1896.

700 »Zuerst einmal muss ich die Wahrheit aussprechen, dass der Bauer den Priester viel weniger achtet als der Kleinstädter, obwohl auch dieser häufig die Ehre hat, etwas Unnötiges gegen den Priester zu sagen und dies noch mit Schmähgeschichten über unsere Geistlichkeit zu versüßen.« *S. L. Pj. [Savo Lazar Pješčić]:* Smijemo li napadati sveštenstvo? In: Istočnik 3/3 (1889), 39–41, hier 39.

701 Ebd. 40.

serbische volkstümliche Glauben, Name, Sprache und die Gebräuche; und ich kann es frei heraus sagen, es ist sinnlos die Geistlichen und Priester anzugreifen und die Kirche und die Schule zu vergessen.

Das Volk lehren, seinen Geistlichen zu hassen, bedeutet es [das Volk] von seiner hellen und heiligen Kirche zu entfremden – wovon es heute leider reichlich gibt. Das Volk, das sich am siebten Tag nicht seiner Kirche erinnert, ist auch fähig seines eigenen Namens zu entsagen.[702]

Um die Stellung der Geistlichkeit zu verbessern, nutzte Pješčić hier zudem das volkstümliche heilige Symbol des kollektiven Namens: gleichermaßen der Familie, des Stammes als auch des Volkes. Andere Geistliche stimmten Pješčić im *Istočnik* zu, gerade hinsichtlich der niedrigen Achtung der Geistlichen im Volke. Der orthodoxe Lehrer und spätere Prota von Zvornik, Ostojić, erinnerte daran, dass es dabei nicht nur um ein bosnisches Phänomen ginge, sondern dass auch Serben in Serbien, wenn sie morgens auf einen Priester träfen, überzeugt seien, der Tag halte nichts als Unglück für sie bereit.[703] Er stimmte ihm zu, dass säkulare Tendenzen besonders von der Händlerschicht aufgrund ihres Kontakts zur westlichen Kultur, der »kaputten Zivilisation«, ausgingen, die neue, fremde und unnatürliche Sitten einführten. Als Lehrer widersprach Ostojić jedoch Pješčić in seiner kritischen Einschätzung der Lehrerschaft im Lande.[704]

Die Artikel Pješčićs und seiner Kollegen brachten eine breite Diskussion über die Lage von Geistlichen in Gang, wobei die gezogenen Schlüsse zunehmend drastischer formuliert wurden: Ein unbekannter Priester aus der Posavina formulierte Ende 1889 seine Sicht der Dinge so:

aus eigener Beunruhigung und weil ich es genau weiß, dass ein solcher Zustand, der heute in Bosnien herrscht, nicht im Geringsten der rechten Ordnung entspricht, zu einem rückständigen und unzufriedenen Klerus führt und Chaos und Hass [zvrku i mržnju] zwischen uns und den Gemeindemitgliedern schafft. […] Unsere Lage, die der Geistlichkeit, ist in Bosnien und in der Herzegowina heute schwach und wir beschweren uns empört darüber.[705]

Auch er machte die Bedeutung der jüngsten Zeitenwende stark. Früher wären die Priester besser geachtet und materiell abgesichert gewesen, da mehr rituelle Handlungen von ihnen nachgefragt worden seien. Moral und Frömmigkeit wären fester verankert und die Ansprüche an die Priester nicht so hoch gewesen.

702 Ebd. 40 f.

703 *Dr. O. uč. [Dragomir Ostojić, učitelj]*: Dvije, tri uz članak: Smijemo li napadati sveštenstvo? In: Istočnik 9/3 (1889), 134–136, hier 134. Die Entschlüsselung der meisten Autoreninitialen im Istočnik verdankt sich: *Radulović*: Bibliografija »Istočnik«.

704 *Dr. O. uč. [Dragomir Ostojić, učitelj]*: Dvije, tri uz članak: Smijemo li napadati sveštenstvo? In: Istočnik 9/3 (1889), 134–136, hier 135 f.

705 *Jedan u ime svoga Protopopijata*: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 21–22/3 (1889), 333–336, hier 333.

Heute gebe es alle möglichen verbalen Angriffe gegen Priester, da viele sie als Räuber, Banditen, Eintreiber und Gammler bezeichneten.[706] Im Gegensatz zu anderen Kritikern hatte er jedoch einen klaren Reformansatz: Dauerhaft müsste man festlegen, welche Gebühren Geistliche in welcher Höhe erheben dürften, wobei die Kirchgemeinden von der Kirchenleitung und dem Staat verpflichtet werden müssten, diese Zahlungen an den Priester auch zu sichern.[707]

Bald beteiligten sich zahlreiche weitere Priester an der Debatte, antworteten auf Artikel oder veröffentlichten noch drastischere Klagen über ihre Lage. Auch Bischof Serafim erklärte 1889 die Lage der Geistlichkeit sei einfach miserabel. Ohne Vorschläge zu machen, wie es umzusetzen wäre, meinte er, Pfarrer müssten sich auf ihre geistlichen Aufgaben beschränken und gerade die landwirtschaftlichen aufgeben. 1889 und 1890 forderte er seine Priester auf, Verbesserungsvorschläge für ihre Lage zu machen.[708] Zumindest die Protas meinten daraufhin, die Priester hätten sicher zahlreiche Vorschläge, weil, wie der Prota von Bileća schrieb, »heute überall in unserem Volk und unserer Geistlichkeit Armut herrscht.«[709] Solche Klagen und Reformvorschläge sind vor allem im *Istočnik* überliefert. Dort schaukelten sich die Lageberichte in gewisser Weise hoch. Priester waren offensichtlich erstaunt, welch offenherzige Artikel dort publiziert wurden. Scheinbar forcierte auch die Redaktion des *Istočnik*, die dem Konsistorium in Sarajevo unterstand, bewusst die Diskussion zur Lage der Geistlichkeit. So meinten mehrere Geistliche in ihren Texten, es gebe wohl nirgendwo auf der Welt eine Geistlichkeit, die verwahrloster und ärmer sei als die orthodoxe in Bosnien.[710]

706 »Mnogi sveštenika zove globadžijom, rsuzom, otimačem, džabadžijom i šta ti još nije tu.« Ebd. 334 f.

707 Ebd. 335.

708 Bischof Serafim Perović schrieb am 4.11.1889 an Prota Sava Pješčić: »Auch wir wünschen und wollen wahrhaftig, dass sich der geistliche Stand so verbessert, dass es dem Volk nicht falsch und ungerecht erscheint, da man mit der Verbesserung des geistlichen Standes auch das Ansehen des Volkes und der Kirche erhöht, deren Kirchendiener geachtete Lehrer und wahre Hirten sein müssen und nicht jämmerliche Knechte und Söldner oder solche, denen ihre geistliche Aufgabe etwas Nebensächliches ist. Daher ist es wahrhaftig an der Zeit, dass das Volk seinen Geistlichen an einem ehrenhaften Ort sehe und dass unsere serbische Geistlichkeit Pflugschar und Hacke beiseite legt und sich ihrer wahren Aufgabe annimmt. Heute sind andere Umstände, aber auch andere Möglichkeiten.« AHNKŽ, SPPUT 272/1889 k. 1888–1896. Beinahe wortgleich wurde der Brief im Februar 1890 als Rundschreiben an die Geistlichkeit und die Kirchengemeinden der Eparchie Z-H im *Istočnik* veröffentlicht. *Serafim*: Okružnica svemu prečasnom sveštenstvu i poštovanim opštinama hercegovačko-zahumske eparhije, 9.2.1890. In: Istočnik 4–5/4 (1890), 139.

709 PP Bileća, Prota Perinović, an PP T, 5.12.1889; AHNKŽ, SPPUT 6/1890 k. 1888–1896.

710 »Es gibt wirklich wenige Völker in der aufgeklärten christlichen Welt, in denen auch von Weitem die materielle Lage der Geistlichen mit der unseren vergleichbar wäre; ich meine, wenige Völker, deren Gesetzeshüter, ihre Seelsorger ein kärglicheres Bild eines Armen abgeben, das Bild eines kümmerlichen Bettlers und Sklaven, wie es eben in unserem serbisch-orthodoxen Volk in Bosnien der Fall ist.« *K. K.* (Jedan u ime većine): O stanju srpsko-pravos-

Mehrere schrieben über extrem niedrige oder ganz verweigerte Stolgebühren, und dass von Jahr zu Jahr immer weniger Gläubige den *bir* bezahlten.[711] Andere schrieben dies auch dem neuen, modernen Streben nach Luxus zu.[712] Ein Prota aus dem bosnischen Maglaj formulierte seine Klage so:

> Viele von uns Geistlichen hören, wie man uns sagt, wir seien dreckig wie die Buschmänner, Dummköpfe und Dilettanten wie die Hottentotten[713] usw. Aber wie, bei Gott, sollen wir es denn nicht sein, wenn wir auf uns allein gestellt sind und wie sollen und müssen wir unter den heutigen Umständen unser Leben führen, nur im Kampf um das tägliche Brot? Ich wundere mich sogar, dass es unter Dorfpriestern auch nur einen einzigen gibt, der es versteht, auch falsch die Buchstaben zu setzen; weil alle von ihnen, wenn sie nicht in der Pfarrei sind, pflügen, flechten, graben, mähen, ernten, pflanzen oder irgendwelche anderen Arbeiten verrichten, weil man, bei Gott, leben muss. Und der Gedanke irgendein Buch zu nehmen und zu lesen, um seine intellektuellen Seiten zu schärfen, ertrank in den Flüssen von Schweiß, in denen der Arme jeden Tag badet! […] [U]nsere vorokkupatorische Zahlweise der Gemeindemitglieder [von vor 1878] […], entspricht weder den heutigen Umständen noch der heutigen Zeit und man sollte sie daher ein für allemal verbessern und festlegen.[714]

Die mit dem Jahr 1878 angebrochene neue Zeit begriffen die allermeisten Priester im Rückblick, etwa zehn Jahre später, als nachteilig für ihre soziale Stellung, ihre Einkünfte und die priesterlichen Pflichten, weswegen sie grundlegende Reformen forderten. Gläubige stellten seitdem neue Ansprüche und entwickelten neue Lebensentwürfe. Priester mussten zudem nun zeitintensive administrative Pflichten übernehmen. Konkrete Reformvorschläge bezogen sich in den meisten Fällen darauf, die Einkünfte von Priestern zu erhöhen und zu sichern, da die Verbesserung des Bildungsniveaus ohnehin Jahrzehnte dauern würde.

lavnog sveštenstva u Bosni. In: 24/3 (1889), 372–374, hier 372; Ähnlich formulierte es wenig später ein anderer Priester: »Ich bin fest davon überzeugt, dass es vielleicht keinen Stamm auf der Erde und in der ganzen gebildeten Welt gibt, wo die Geistlichkeit größtenteils vernachlässigt und einen größere Armut erduldet wie es der Fall mit der orthodoxen Geistlichkeit in Bosnien ist.« *Nadziratelj maglajskog protoprezviterata*: Odziv na članak: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 2/4 (1890), 65–67, hier 65.

711 *K. K.* (Jedan u ime većine): O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: 24/3 (1889), 372–374; *Nadziratelj maglajskog protoprezviterata*: Odziv na članak: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 2/4 (1890), 65–67.

712 *D. O. u. [Dragomir Ostojić, učitelj]*: O današnjem stanju svešteničkom. In: Istočnik 3/4 (1890), 124 f.

713 Die kolonialen Begriffe dienten hier als weltläufige Metaphern für soziale Abwertung und verdeutlichen zugleich die Verbreitung kolonialer Rhetorik bis nach Bosnien.

714 *Nadziratelj maglajskog protoprezviterata*: Odziv na članak: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 2/4 (1890), 65–67, hier 67.

Eine Debatte um die Ursachen des Problems

Nur wenige sahen die Pfarrgeistlichkeit um 1890 auf einem guten Reformweg.[715] Die allermeisten Priester waren sich in der negativen Betrachtung ihrer sozialen Stellung einig. Sie waren jedoch unterschiedlicher Ansicht, ob ihre soziale Distinktion gegenüber Gläubigen hinsichtlich von Bildung, Kleidung und Wirtschaftsweise größer oder kleiner werden sollte. Um ein christliches Bild zu verwenden, handelte es sich dabei um die Debatte, in welchem Maß und in welcher Form der Hirte notwendigerweise von der Herde entfremdet sein müsse, um sie heilsam zu führen. Manche meinten, durch eine bessere Ausbildung und eine klarere habituelle Unterscheidung der Priester – durch weniger Nebentätigkeiten zum Broterwerb und häufigeres Auftreten in geistlichem Ornat – würde auch der Respekt im Volke wachsen. Andere sahen gerade in der Volksnähe der Priester ihre starken Einflussmöglichkeiten auf das Volk und betonten dies als einen Vorteil gegenüber der katholischen Geistlichkeit. Letztlich begriffen Geistliche in der Reflexion ihrer Lage die klägliche materielle Lage und klägliche Bildung teils als Ursache und teils als Folge der niedrigen Stellung in den lokalen Glaubensgemeinschaften. Die Diskussion über Volksnähe und Bildung von orthodoxen Geistlichen ist dabei eine überzeitliche, die gerade in Umbruchphasen immer wieder geführt wird. In der Debatte um die Jahrhundertwende überwogen jedoch klar jene Positionen, die die Verbesserung der Bildung und die Hebung der materiellen Verhältnisse der Priester forderten – also für eine stärkere Distinktion eintraten.

Einigen Wirbel verursachte 1890 ein Artikel im *Istočnik,* den ein unbekannter Priestersohn aus der Gegend von Gacko veröffentlichte.[716] Er lastete darin der Geistlichkeit ihre unbedeutende soziale Stellung selbst an, vor allem ihrem Streben nach Oberflächlichkeiten und Wohlstand. Seiner Meinung nach hätten Priester früher im Einklang mit ihren Gemeindemitgliedern gelebt und gearbeitet, hätten die Rituale souverän vollführt und seien geachtet gewesen.[717]

715 So schrieb 1890 der Professor am Priesterseminar von Reljevo, Đorđe Bugarski, es seien bereits vierzig gut ausgebildete Priester vom neuen Priesterseminar abgegangen, die Pfarrstellen würden nicht mehr verkauft, wie früher üblich, und das Ansehen des Geistlichen sei gewachsen. Auch ging er davon aus, dass die Regierung bald die Gemeinden und die Priestergehälter neu regeln würde. »All diese Umstände vermitteln den sicheren Anschein, dass wir auf dem Weg zu besseren Zeiten für das Leben und die Arbeit von orthodoxen Priestern gehen.« *Bugarski*, Đorđe M.: O preuređenju srpsko-pravoslavnog bogoslovskog sjemeništa na Reljevu (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 6/4 (1890), 242 f.; 7–8/4 (1890), 282–286, hier 283.

716 *N.N. Hercegovac*: Zašto popina propovjed nema značajnoga utiska na narod. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 296 f. Unter demselben Kryptonym veröffentlichte ein Autor ein Jahr später im *Istočnik* einen Artikel über gewohnheitsrechtliche Rechts- und Scheidungspraktiken in der Region von Gacko. *Ders.*: Mala crtica starinskoga običaja.

717 »Der serbische Priester wurde in der Mitte seiner Gemeindeglieder geboren: er trug Opanken wie seine Gemeindemitglieder, eine Schürze und Kleid aus Tuch wie seine Gemeindemitglieder, seine Weide und seine Herde sahen aus wie die seiner Gemeindemitglieder, Pflug und Schar hielt er in Händen wie seine Gemeindemitglieder usw.

Neuerdings würden sie sich kostümieren und nach Komfort streben. Ihrer Herde würden sie dafür nun die Kosten abpressen. Die zeitgenössischen Priester beschrieb er so:

wenn der Priester nun kanonisches Recht studiert hat, wenn der Priester aus dem Lateinischen übersetzen kann, wenn der Priester die Opanken [die traditionellen Bundschuhe] abgelegt und Stiefel und glänzende Schuhe angezogen hat […], wenn der Priester das Hemd ausgezogen, was ihm seine Frau gewebt hatte, und ein knielanges (gebügeltes) Hemd aus der Fabrik angezogen hat, wenn der Priester sich seines Rockes entledigt hat, den ihm seine Frau aus der Wolle seiner eigenen Schafe gewebt hatte, und einen Anzug angezogen hat, […] wenn der Priester den Pflug und die Hacke weggeworfen und das ›Steuer‹ in die Hand genommen hat, wenn dem Priester die Gemeinde zu klein ist, obwohl sie ihm den ganzen Bezirk gegeben haben, *ohne darauf zu schauen, wie viele Haushalte er ordentlich besuchen und bedienen kann*, wenn der Priester um jeden Preis [na silu Boga] seine materielle Situation absichert und drauf schaut, von seinen Gemeindemitgliedern Steuern abzupressen [da harači] […] Wenn er also nun ein solcher Priester ist, dann muss er, auch wenn er nicht will, lernen gut zu predigen, weil es das lebendige Beispiel, das seine Gemeindemitglieder durch die Tat auf dem Weg der Frömmigkeit führt, nicht mehr gibt […].

Der Priester muss sich jetzt aufregen, wenn er vom Altar predigt und ein Gemeindemitglied ruft, ›Heiler, heil dich selbst, ich hab' keine Zeit auf dich, Priester, zu warten bis du ausgepredigt hast, ich muss für meine Kinder Essen besorgen‹.[718]

Eine solch drastische Modernekritik zielte aus einer konservativen Haltung heraus auf die Entfremdung zwischen Laien und Priestern durch Wohlstand und Bildung und machte sie als Ursache für die schlechte Position der Geistlichkeit aus. Ein gehöriger Teil dieser Kritik war dabei antiwestlich und antiklerikal. Den Priestern empfahl der Autor, sich wieder an traditionellen Geistlichen und am Volke zu orientieren und dem Streben nach Wohlstand zu entsagen. Auch sollten sie nicht die Nähe des Staates suchen und sich beispielsweise niemals bei der Gendarmerie oder der öffentlichen Verwaltung über ausstehenden *bir* oder Stolgebühren beschweren. Nur so kehre Eintracht und göttliche Liebe in die Gemeinden zurück.[719]

Der Priester war mit seiner Hausarbeit ein Beispiel und eine Autorität für seine Gemeindemitglieder, und von seiner Arbeit kam er schweißnass in sein Kirchlein, oder wenn es kein Kirchleich gab in seine bescheidene Hütte, um das Abendgebet zu lesen und gebührend an den allmächtigen Gott zu beten. So wie der Priester so waren mit ihm seine Gemeindemitglieder – der Priester wie Gottes Auserwählter, über welchen Gottes Segen vom Himmel auf die Gemeindemitglieder strömt, die wie Engel singen, neben ihrem Mittler zwischen ihnen und dem Allerhöchsten. Eine wahre Vorbereitung auf das Paradies.« *N. N. Hercegovac*: Zašto popina propovjed nema značajnoga utiska na narod. In: Istočnik 7–8/4 (1890), 296 f., hier 296.

718 Ebd. 296; Hervorhebungen im Original.

719 Ebd. 297.

Die Redaktion des *Istočnik* hatte den Artikel mit dem Hinweis veröffentlicht, es handele sich um die Sicht eines Einzelnen und sie würde vielen Haltungen darin nicht zustimmen. Sie bat um Antworten von denjenigen, die sich angesprochen fühlten, woraufhin bald erboste und zynische Antworten in der Zeitschrift erschienen. Marko Popović, Absolvent des Priesterseminars in Reljevo und Lehrer an der orthodoxen Schule in Foča griff den Autor für seine realitätsferne Darstellung an, vor allem aber seine feindliche Haltung gegenüber gebildeten Geistlichen. Popovićs Meinung nach könnten Priester nur durch Bildung erneut Geltung erlangen und einer, wie er schrieb, immer stärker werdenden römischen Propaganda etwas entgegensetzen.[720] Ein anderer junger Priester hielt dem Schreiber des Artikels entgegen, er habe den bosnisch-herzegowinischen Klerus am Beispiel eines reichen und demoralisierten Priesters aus Mostar oder Sarajevo beschrieben, der aber keinesfalls ein typisches Beispiel eines Priesters sei.[721] Die allermeisten Priester entwürdige er damit. Sie würden den ganzen Tag pflügen und graben, um sich und ihre ärmlichen Familien zu ernähren. Er verstand auch nicht wie sich ein Priester in der dargestellten Weise an seiner Gemeinde hätte bereichern können.[722] Dem Autor warf er vor, das Serbentum und die Orthodoxie zu diffamieren, da er es einem Priester offensichtlich übel nehme, wenn er keinen zerrissenen Mantel trüge. Die miserable Lage der orthodoxen Pfarrer verdeutlichte er dabei auch mit dem Vergleich zu anderen religiösen Experten im Lande. So ginge es dem katholischen Klerus materiell ungleich besser als dem orthodoxen,[723] und selbst die von ihm moralisch gering geschätzte muslimische Ulema, würde von ihren Gläubigen höher geachtet.[724]

Alle Diskursteilnehmer nahmen in den 1880er und 1890er Jahren den Zustand der Geistlichkeit als mangelhaft wahr und hielten Reformen der Lebens- und Arbeitsweise der Priester für unerlässlich. Priester forderten meist an erster

720 *Rodoljub [Marko S. Popović]*: Odgovor na g. N.N. Hercegovcu na članak »Zašto - popina propovjed nema značajnog utiska na narod«. In: Istočnik 9–10/4 (1890), 395–397.

721 *N.N.* (Jedan mladi pop iz jedne stare bogoslovije): Nekima, koji su protivni, da se svešteničko stanje u Bosni i Hercegovini poboljša i u red dovede. In: Istočnik 1–2/5 (1891), 16–18.

722 »Als wenn er nicht die Geistlichkeit sieht oder nicht sehen will, die den ganzen Tag pflügt und gräbt, um einfacher sich und seine ärmliche Familie zu ernähren, die der großer Armut und Mangel ausgesetzt ist; als ob er nicht jene Geistlichkeit kennt, deren Priesterfrau von früh bis spät ein Oka Mehl versucht zu leihen oder besser gesagt zu erbetteln [ili bolje reći ›alah-ič-un‹ (na put boži)], um ihrer Familie ein Mittag zu kochen; als ob er nie von jener Geistlichkeit unseres stolzen Bosniens gehört hätte, die keine einzige Kuh vor der Tür haben«. *N.N.* (Jedan mladi pop iz jedne stare bogoslovije): Nekima, koji su protivni, da se svešteničko stanje u Bosni i Hercegovini poboljša i u red dovede. In: Istočnik 1–2/5 (1891), 16–18, hier 16 f.

723 »[M]achen es die Katholiken auch so, bei denen die materielle Lage der Geistlichkeit viel besser ist als unsere? So ist es, genauso so! Ihre Situation ist viel besser, wirklich, sie ist sehr gut und üppig und ihre Geistlichen sorgen sich auch nicht, was sie essen und wovon sie leben werden, während unsere magere Geistlichkeit sich müht, zu ackern und zu graben und die übrigen Bedürfnisse zu befriedigen.« Ebd. 17 f.

724 Ebd. 18.

Stelle die Verbesserung ihrer Einkünfte, aber auch einen Wandel ihrer sozialen Stellung und der Haltung der Gläubigen ihnen gegenüber. Höhere Geistliche und gebildete Laien forderten einen Wandel im Auftreten und in der Bildung der Geistlichen selbst. Häufig bezogen sich die Diskutanten auf einen konstruierten Idealzustand der Geistlichkeit in nicht allzu ferner Vergangenheit, an welchen anzuknüpfen und welcher wiederherzustellen wäre.

Priestersitzungen – Reformmittel und Forum für Vergesellschaftung

Bischöfe und Protas sahen Ende der 1880er Jahre Priestersitzungen als schnell einzuführendes und effektives Mittel, die kirchliche Organisation in der Provinz zu straffen, um so das lehrende, richtende und verwaltende Amt der Kirche besser umzusetzen.[725] Regelmäßige Zusammenkünfte von Priestern der einzelnen Protopresbyterate begannen 1885 im Protopresbyterat Sarajevo mit rund vier Sitzungen im Jahr, ab 1889 folgten andere Kleinstädte in Dabar-Bosna – teils gar mit sechs jährlichen Sitzungen.[726] Im selben Jahr begann auch Trebinje unter dem ambitionierten jungen Prota Pješčić als erstes Protopresbyterat in der Herzegowina mit Priestersitzungen. Danach schlossen sich viele weitere Erzpriesterämter im Lande an. Ungebildeten Priestern brachten die Protas bei diesen Gelegenheiten kirchlich standardisierte Inhalte und Praktiken nahe, erläuterten und erörterten kanonische Standards, nahmen Gebühren ein, sammelten Daten und verlasen die bischöflichen Runderlasse, sodass kein Priester behaupten konnte, sie nicht zu kennen. Auch debattierte man konkrete Probleme der Seelsorgepraxis und verwarnte einzelne Priester für Vergehen.

Der Sarajevoer Prota Stevo Davidović, der 1885 offenbar als erster in Bosnien begonnen hatte, Priestersitzungen zu organisieren, schrieb über ihren intendierten Zweck:

> Unserer ungebildeten Geistlichkeit sind solche Sitzungen eine wahre Schule. […] [S]ie sind der Ort, um all unsere Kirchenangelegenheiten, unsere Pflichten, die Schwächen des Volkes usw. zu klären; und die Sitzungen sind auch kleine Kirchengerichte, die dem einzelnen Priester nach Recht und Gesetz nicht vergeben, wenn er vom Weg abkommt.[727]

725 *Davidović,* Stevo N.: O svešteničkim sjednicama uopšte (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 16/3 (1889), 264–266; 17–18/3 (1889), 284–287; 19–20/3 (1889), 306–311. Auch Nikodim Milašs erstes Lehrbuch orthodoxen Kirchenrechts aus dem Jahre 1890 thematisierte Pfarrer- und Protopresbyteratsversammlungen (*pastirski i protoprezviteratski zborovi*) als wichtiges Mittel hierarchisch geordneter Vergesellschaftung von Geistlichen. »[A]uf diesen Versammlungen besprechen die Geistlichen unter dem Vorsitz des betreffenden Protas unterschiedliche Situationen des Pfarrdienstes, stärken sich gegenseitig in brüderlicher Eintracht, debattieren über die Bedürfnisse der Kirche und über Vorschläge, die es sich lohne einzubringen.« *Milaš*: Pravoslavno crkveno pravo (1890) 403–405, hier 404.

726 Sveštenstvo bos. Gradiškog protoprezviterata. In: Istočnik 13–14/3 (1889), 227 f.

727 *Davidović,* Stevo N.: O svešteničkim sjednicama uopšte. In: Istočnik 16/3 (1889), 264–266, hier 265. Zu anderen Priestersitzungen in der Eparchie Dabar-Bosna ab 1889 vgl.

Die Sitzungen sollten aus Sicht der neuen gebildeten Protas, die sie einrichteten und leiteten, für Priester strenge Schulen und gleichzeitig Vergesellschaftungen von oben schaffen.[728] Die archivalisch erhaltenen oder publizierten Protokolle der Priestersitzungen sind daher aufschlussreiche Quellen für die Intentionen und Umsetzungen der neuen hierarchischen Beziehungen in der Eparchie, für konkrete Probleme der Seelsorgepraxis der Pfarrer und für die Reformideen im Gemeindeleben. Sie zeichnen dabei auch ein eindrückliches Bild des religiösen Alltags in den Gemeinden und des Miteinanders zwischen Pfarrern und Laien, da man davon ausgehen kann, dass jene Vorstellungen und Praktiken verbreitet waren, gegen die man die Priester aufforderte vorzugehen. Zudem vermitteln die Protokolle ein gehöriges Maß einer wahrgenommenen inneren und äußeren Bedrohung, die einen wichtigen Impuls für die Reformen darstellte.

Schon wenige Monate nach seinem Amtsantritt als Prota von Trebinje organisierte Pješčić vier Mal jährlich Priestersitzungen, die ihm als das beste Mittel erschienen, eine tiefgreifende aufklärerische Kirchenreform durch die Priester in Gang zu setzen. Nach fünf Sitzungen veröffentlichte Pješčić bereits eine Auswahl der wichtigsten Beschlüsse im *Istočnik*, die das Spektrum der Reformforderungen Pješčićs verdeutlichten.[729]

So forderte Pješčić von den Priestern, ein besonderes Auge auf die »Nachkommen des serbischen Stammes« zu haben, auf dass sie sich nicht vom »heiligen serbischen Herd« entfremdeten, »von der Kirche und dem Buch, geschrieben mit heiligen kyrillischen Lettern«.[730] Angesichts von kaum verbreiteter orthodoxer Literatur in der Herzegowina verklärte diese Forderung die bestehenden Verhältnisse erheblich. Im Grunde ging es ihm darum, vor »Büchern, die von fremder Hand und mit fremden Lettern geschrieben« waren, zu warnen.[731] Die daraus sprechende Angst vor ›katholischer Propaganda‹ in jeglicher Form war weit verbreitet. Vereinzelt waren in den 1880er Jahren in Bosnien und der Herzegowina katholische Schriften aus Dalmatien, teils auch in kyrillisch, aufgetaucht,

Izvod iz svešteničkih sjednica u pojedinim protoprezviteratama Dabro-bosanske Arhidijecezije (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 3/4 (1890), 131–133; 4–5/4 (1890), 172–176.

728 So lobte auch die orthodoxe Kirchenzeitschrift *Hrišćanski vesnik* aus Belgrad 1889 die Gründung von Priestersitzungen in einigen Protopresbyteraten in Bosnien als Beitrag zur Vereinigung von Priestern: U prilog udruženja svešteničkog. In: Hrišćanski vesnik 11 (1889), 578–581.

729 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242. Vgl. AHNKŽ, SPPUT 93/1890 k. 1888–1896.

Einige der Forderungen an die Priester stammten auch aus bereits gehaltenen Sitzungen in Bosnien und kopierten somit teilweise die dortigen Reformen. Vgl. die Forderungen und Beschlüsse der bosnischen Priestersitzungen: *Davidović*, Stevo N.: O svešteničkim sjednicama uopšte. In: Istočnik 17–18/3 (1889), 284–287; 19–20/3 (1889), 306–311.

730 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 239.

731 Ebd.

die viel Unruhe unter orthodoxen Geistlichen hervorriefen,[732] jedoch kaum mehr als Abwehr unter städtischen Priestern bewirkten. In einem weiteren Zusammenhang zum Aufruf Pješčićs stand auch der Erlass des Bischofsverwalters Serafim, der die Priester Ende 1888 angewiesen hatte, ausnahmslos serbisch und in kyrillischen Lettern zu schreiben.[733] Die Kirchenhierarchie unter Serafim trieb so die Sakralisierung und Konfessionalisierung der Zeichensysteme von Sprache und Schrift gleich zu Beginn engagiert voran.

Weiter sensibilisierte Pješčić die Priester gegenüber nicht-orthodoxen Ikonen, die weder in Familienhäusern noch den Kirchen benutzt oder geweiht werden dürften, und bat die Eparchie, eine Werkstatt festzulegen, aus der man echte orthodoxe Kirchengeräte und Ikonen beziehen könne. Pješčić empfahl den Priestern mit Blick auf andere Glaubensgemeinschaften, »an Ruinen alter Kirchen, Klöster, Festungen und Friedhöfen Gottesdienste oder Totenmessen […] abzuhalten«, sodass »man diese alten Orte nicht verliert oder sie möglicherweise weggenommen werden«.[734] Damit sprach die Priestersitzung heilige Orte und bauliche Artefakte an, deren eindeutige konfessionelle Zuordnung unklar war und die man orthodox markieren und sichern sollte. Richteten sich diese Regelungen vor allem gegen Einflüsse von katholischer Seite, warnte Pješčić auch vor anderen unkanonischen Praktiken:

> Weil man noch immer Talismane sieht: am Hals, an den Mützen oder auf den Armen unserer Gemeindemitglieder und Wahrsagerinnen und Hellseherinnen [vračarice i gatarice] auch noch heute das Volk betrügen und verwirren, haben wir uns vorgenommen, streng auf diesen Aussatz [guba] in unserem Volk zu achten und ihn auszurotten […], wobei man dasselbe auch gegenüber anderem Aberglauben (Falschglauben) [sujevjerija (praznovjerica)] tun soll.[735]

Hier sollte Glauben inhaltlich und praktisch rationalisiert und monopolisiert werden. Zudem sollte dies auch räumlich stattfinden: Mit dem Hinweis darauf, dass gerade im betroffenen Protopresbyterat von Trebinje in den meisten Dörfern Kirchen vorhanden waren, wies Pješčić die Priester an, alle geistlichen Handlungen – mit Ausnahme jener an Kranken – nur mehr in Kirchen abzuhalten.

Ein zweiter Bereich der Reformanstrengungen auf den Priestersitzungen betraf die Strukturierung der Arbeit der Priester, ihre soziale Stellung und Bildung. Die Priester sollten sich bemühen auf dem Land Gemeindevertretungen zu gründen und die Abrechnungen der Gemeinden kontrollieren. Priester sollten sich bilden und gegenseitig in ihren Kenntnissen bewerten, als Volkslehrer

732 LR an alle KB, 26.6.1883; ABH, ZVS N 18/17/1833.

733 Serafim Perović an Savo Pješčić, 16.12.1888; AHNKŽ, SPPUT 38/1888 k. 1888–1896.

734 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 240.

735 Ebd.

entweder serbisch-orthodoxe Schulen in den Gemeinden aufbauen oder die Kinder an Feiertagen zur Katechese zusammenbringen und unterrichten.[736] Nicht nur damit sollten unter den Gläubigen einheitliche und eindeutig orthodoxe Religionspraktiken und -vorstellungen verbreitet und gestärkt werden. Auf Anweisung Pješčićs planten die Priester bei den nächsten Gemeindeversammlungen ihren Gemeindemitgliedern grundlegende Verhaltensregeln darüber beizubringen, wie sie sich gegenüber Priestern und geistlichen Oberhäuptern, bei Beerdigungen und Prozessionen und besonders in der Kirche während der heiligen Messe zu verhalten hätten. Denn, so das Protokoll, es sei offensichtlich, »dass der Geistliche nicht ordentlich gegrüßt, dass nicht einmal die Mütze bei der Beerdigung abgenommen, dass man bei der Messe in der Kirche spricht und nicht aufpasst.«[737] Den Priestern wurde weiter auferlegt, einmal jährlich vor anderen Priestern eine Messe zu halten und schriftliche Beschreibungen von unterschiedlichen geistlichen Handlung mitzubringen, die dann von anderen Priestern bewertet werden sollten. Zur Begründung hieß es, dass sich zu oft fromme Gläubige über die rituellen Handlungen von Priestern empörten und mit ihnen diskutierten, wie sie denn richtig durchzuführen seien.[738] Letztlich war dies das Eingeständnis, dass die Pfarrgeistlichkeit oft nicht einmal über die Diskurshoheit über den Gottesdienst verfügte. Den Ausweg sah die höhere Geistlichkeit in Bildung und Standardisierung, wodurch die Priestersitzungen mehr zu einer Weiterbildung als einem offenen Diskussions- und Vergesellschaftungsforum für Pfarrer wurden.

Auf den Sitzungen erklärte Pješčić den Priestern auch die Grundlagen der bürokratischen Verwaltung ihrer Pfarrämter: wie Matrikelprotokolle zu führen und Auszüge daraus zu erstellen waren und sogar wie man amtliche Briefe schreibe. Dies waren bis dato weitgehend unbekannte Pfarraufgaben. Dabei sprach man auch die Beziehungen zwischen einzelnen Geistlichen der Eparchie an und bemühte sich sie zu regeln. Deutlich verbot Pješčić den Geistlichen, miteinander um Einfluss und Verdienst zu konkurrieren. Priester sollten nur

736 Vgl. auch den bereits erwähnten Artikel Pješčićs: *Ders.*: Sveštenik u narodu. In: Istočnik 9/2 (1888), 129–131.

737 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata, 18.4.1890. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 239.

738 »Damit nicht fromme Hörer sich über priesterliche Handlungen empören, hält man es für angebracht, dass jeder Priester einmal im Jahr vor anderen die Messe hält und eine geistliche Handlung beschreibt, die er auf der Priestersitzung vorliest. Genauso verfahre man auch im Sinne von kirchlichen Reden [crkvenih besjeda].« Ebd. 239 f.

Einige Monate später schrieb Pješčić an alle Priester seines Protopresbyterates, erinnerte an die Beschlüsse der ersten Sitzung und den Termin der nächsten Sitzung, zu der jeder Geistliche verpflichtet sei einige Worte zu sprechen. Alle sollten eine ausformulierte Predigt mitbringen und Beschreibungen von drei unterschiedlichen Gottesdiensten. Gerade in diesem Brief wird deutlich, dass es sich bei den Sitzungen eher um eine Fortbildung der Geistlichen als ein gleichberechtigtes Treffen handelte. Pješčić an alle Priester des Protopresbyterates, 2.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 70/1889 k. 1888–1896.

mehr ausschließlich unter ihren eigenen Gemeindemitgliedern seelsorgerisch tätig sein. Charismatische orthodoxe Priester konkurrierten vielerorts mit anderen Priestern um die raren Mittel der Empfänger von Heilsgütern. Sie gehörten zum religiösen Alltag in der Herzegowina, nicht nur unter Orthodoxen.[739] Die Protopresbyterate als Mittler bischöflicher Gewalt waren bestrebt, die Rollen der Pfarrer zu egalisieren und ihnen und den Gläubigen klar zu machen, »dass jeder von uns [Geistlichen] die gleiche Macht hat, mit der uns der Heilige Geist durch die Priesterweihe zu heiligen Handlungen befähigt hat.«[740] Hierbei ging es natürlich um die Deutungshoheit der religiösen Organisation, die ihre Experten initiierte. Je mehr sich Priester untereinander glichen, desto stärker bestimmte die hohe Kirchenorganisation ihr Amt, nicht sie selbst, ihre Familie oder die Dorfgemeinschaft.

Neben den zusätzlichen Aufgaben in der Verwaltung und Lehre, wurden Priester angehalten volkstümliche Geschichten, Rätsel, Lieder als auch volkstümliche Heilmethoden zu sammeln und aufzuschreiben, also im Sinne einer nationalen Romantik Herders, Grimms und Karadžićs an der ideellen und narrativen Fundierung der Nation mitzuarbeiten. Die höhere Geistlichkeit versuchte orthodoxe Geistliche auf diese Weise stärker zu Seelsorgern, Verwaltern, Lehrern und zusätzlich auch zu Bewahrern einer national verstandenen ›heiligen‹ Volkskultur zu machen.[741]

Die ersten Priestersitzungen in Trebinje verdeutlichen den tiefgreifenden aufklärerischen Reformeifer, den höhere Geistliche ab Ende der 1880er Jahre vor allem auf Pfarrgeistliche richteten. Sie bemühten sich um Bildung, hierarchische Strukturierung, Rationalisierung und wandten sich gegen andere und ›falsche‹ Glaubenspraktiken und -inhalte. Ende des 19. Jahrhunderts zeigten sich darin neben konfessionalisierenden Zügen auch Intentionen zur Konstruktion einer sakralen Nation. Konfessionalisierung und Ethnisierung waren hierbei untrennbare moderne Wandlungsprozesse.

Der junge Theologe Anđeljković antwortete Pješčić begeistert auf die Veröffentlichung der Sitzungen im *Istočnik*. Er begrüßte alle beschlossenen Punkte und sah sie auf drei zentrale Punkte hinauslaufen: auf »Glauben, Kirche und Nationalität.« Auch für ihn war die sakrale Gemeinschaft, das »Schiff des Volkes«

739 In dieser Hinsicht hielt das zusammengefasste Protokoll der ersten Priestersitzungen von Trebinje Anfang 1890 fest: »dass man bemerkt hat, dass an manchen Orten der eine oder andere Geistliche als wundertätig erklärt wird, d. h. dass er wundersame Bücher habe, und niemand sonst, und dass nur sein Gebet helfe.« *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 240. Zum Begriff des magischen Charismas vgl. *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 335–337.

740 *Pješčić*, Savo: Glavna sadržina rada sjednica srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata. In: Istočnik 6/4 (1890), 239–242, hier 240.

741 Ebd.

bedroht von römischer Propaganda.[742] Bei Anđeljković liefen religiöse und nationale Heilsbotschaften endgültig ineinander. Für die zu erstrebende vermeintliche Auferstehung von Religion und Nation sollten Priester die Führungsrolle übernehmen, »damit das Priesterwort ein Heiligtum sei und der Priester Grundstein zu Errichtung des nationalen Gebäudes und der Verwirklichung der serbischen Idee.«[743] Für den einfachen Geistlichen mussten diese nicht minder bekannten wie kruden Formeln klingen wie der Aufruf, die Position der Priester durch nationale Rhetorik zu verbessern, also zu Konfessionalisierung durch Ethnisierung.

Abgesehen von den nationalen Zielen konstatiert Gregory Freeze in den Kirchenreformen in Russland ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert ähnliche Impulse. In ihnen erblickt er eine »*Aufklärungsmentalität* of ecclesiastical elites, who aimed not simply to excoriate ›superstition‹ […], but also to instill a conscious, comprehending Orthodoxy«.[744] Ähnlich intendierten geistliche Eliten in der Herzegowina ab den 1880er Jahren im Kampf gegen ›oberflächlichen Falschglauben‹ und institutionelle Unordnung, die ›wahre und reine Lehre‹ der christlichen Religion zu verbreiten, wofür sie es unter anderem als unumgänglich ansahen, durchsetzungsstarke hierarchische Kirchenverwaltungsstrukturen zu schaffen.

Hinzu kam eine von der Kirchenhierarchie angestoßene, geleitete und gelenkte Vergesellschaftung von Priestern, die man mit den Priestersitzungen bezwecken wollte. Dies funktionierte, solange den Priestern das Gefühl gegeben wurde, Vorschläge zu machen und mitbestimmen zu können. Gingen die Forderungen in den Diskussionen der Geistlichen sehr weit, blieben sie doch zumeist zahnlos, da die jeweilige Umsetzung oft von finanziellen Ressourcen und damit der staatlichen Unterstützung abhing. Dafür gelobten die Priester auf jeder neuen Sitzung die neuen Bestimmungen und Beschlüsse umzusetzen. Viele Pfarrer hielten dabei offensichtlich die Bekundung bereits für die Umsetzung. Damit war ein Großteil der Reformen der Geistlichkeit Anspruch und Intention; wohingegen Umsetzung und Durchsetzung oft in den Anfängen stecken blieben. Als Priestern Mitte der 1890er Jahre mehr und mehr ihre Rolle als ausführende Organe und Befehlsempfänger bewusst wurde, blieben sie zunehmend den Sitzungen fern, die damit an Bedeutung verloren.

742 »gerade in der heutigen Zeit, in der die Hürden gefallen, die Umzäunung aufgehoben und die Wölfe von allen Seiten einfielen und auf die Herde anstürmten.« *Anđeljković*, M. S.: Jedan pogled na sjednice srpsko-pravoslavnog sveštenstva trebinjskog protoprezviterata. In: Istočnik 9–10/4 (1890), 358–360, hier 358.

743 Ebd. 359.

744 *Freeze*: The rechristianisation of Russia 104; Hervorhebung im Original.

Forderungen zum Einkommen und zur materiellen Situation
Staat und kirchliche Experten bemühten sich seit den 1880er Jahren die materielle Situation der orthodoxen Pfarrer aus je eigenen Interessen heraus zu verbessern. Die Landesregierung suchte bald nach Mitteln, die Priester punktuell zu unterstützen. Eine grundlegende Reform der Einnahmen von Geistlichen verhinderten zunächst weitaus dringender wahrgenommene Probleme. Die neuen Bischöfe waren dabei abgesehen von Runderlässen und Hirtenbriefen zunächst weitgehend mittellos, um an der Lage der Priester generell etwas zu verändern. Orthodoxe Priester baten die Landesregierung in Sarajevo seit den ersten Jahren der Okkupation des Landes um finanzielle Unterstützung. Die Landesregierung rang sich jedoch erst nach den Aufständen von 1882 dazu durch. Noch im selben Jahr genehmigte Sarajevo eine ganze Reihe von Subventionen für orthodoxe Pfarrer, gerade in der östlichen Herzegowina,[745] wo zudem auch ein staatlicher Fonds (der sog. Bezirksunterstützungsfonds) materielle Hilfen an die stark verarmte Landbevölkerung verteilte. Nach den Erfahrungen des Aufstandsjahres 1882 sah auch Landeschef Appel in einem Situationsbericht an Wien einen Zusammenhang zwischen der regierungskritischen Haltung orthodoxer Priester und ihrer schlechten materiellen Situation und schlug Abhilfe vor:

> Die große Abhängigkeit vom Volke selbst, an dessen Gnadengaben die orthodoxe Geistlichkeit gewissermaßen angewiesen ist, die große Anzahl von Geistlichen, die sich in dem verhaßten Kmetenverhältnisse befindet, die vielen Entbehrungen, dessen sie in ihrer dürftigen materiellen Lage ausgesetzt sind, erklären zum Theile die wenig freundliche Gesinnung, welche dieser so wichtige gesellschaftliche Factor dem gegenwärtigen Regime entgegenbringt.
>
> Eine Lockerung des Abhängigkeitsverhältnisses zum Volke – dessen Leidenschaften anzufachen und auszubeuten die Geistlichkeit derzeit naturgemäß angewiesen ist – sowie die Aufbesserung der materiellen Lage würde sicherlich die besten Früchte tragen.[746]

Die Regierung bemühte sich generell, die Abhängigkeit der Geistlichen von den Gläubigen zu mindern und die Geistlichen stärker an den Staat zu binden, um sie als loyale Eliten zu entwickeln. Mit Blick auf alle übrigen Glaubensgemeinschaften in Bosnien sah sich Wien jedoch nicht in der Lage, den Klerus vollständig staatlich zu finanzieren. Über Jahrzehnte hinweg zahlte die Regierung stattdessen in Einzelfällen Subventionen an religiöse Experten aller Glaubensgemeinschaften, die fallweise und in unterschiedlicher Höhe genehmigt wurden. Hierfür benötigte die Regierung keine komplizierten Gesetzesstrukturen

745 KB Trebinje an GFM, 20.10.1882. Bericht über die Auszahlung von je 35 for Subventionen an (alle) neun orthodoxen Geistlichen im Bezirk Trebinje. ABH, ZMF PrBH 2170/1882.

746 Chef LR, Appel, an GFM Kállay, 29.1.1883; ABH, ZMF PrBH 89/1883.

und sie konnte individuell fördern oder mit Subventionsentzug strafen.[747] Die allermeisten Priester in der Herzegowina erhielten bis 1905 staatliche Subventionen, die in der Höhe stark differierten. So zahlte die Landesregierung um 1900 in der Herzegowina pro Geistlichen 120 bis 1.200 Kronen (K) im Jahr. In den 1890er Jahren lagen die Subventionen durchschnittlich bei etwa 200, um 1900 bei rund 400 Kronen jährlich, was oftmals mehr als ein Drittel der priesterlichen Einnahmen ausmachte.[748] Daneben versuchte die Regierung Priester in den staatlichen Schuldienst als Religionslehrer einzubinden und zu entlohnen, um sie damit von ihren Gemeindemitgliedern unabhängiger machen. Dabei sollten Priester im staatlichen Schuldienst natürlich dazu beitragen, dass orthodoxe Kinder diese Schulen besuchten. Die Honorare für Religionsunterricht an staatlichen Schulen betrugen in den 1890er Jahren 100 bis 200 Kronen jährlich.[749]

Die Priester blieben dennoch mit ihrer materiellen Lage grundlegend unzufrieden. Seit 1890 versuchte man daher die Pfarrabgabe, den *bir,* und die Stolgebühren zu reformieren. Ein erster Schritt sollte die verbindliche und allgemeingültige Festlegung ihrer Höhe sein. Die Priestersitzung von Trebinje beschloss 1890 eine Pfarrabgabe und Stolgebühren für zwölf geistliche und administrative Handlungen von Priestern.[750] In Städten sollten die Gebühren etwa ein Drittel mehr als auf dem Land betragen. Als ständige Pfarrabgabe schlug die

747 Zu Überlegungen, dem Prota und Vojvoda Bogdan Zimonjić mit Subventionsentzug zu drohen: GFM Kállay an die LR, 20.4.1895; ABH, GFM PrBH 497/1895.

748 Für 1890 vgl. Pfarrer Pješčić in Trebinje erhielt 1890 240 for/Jahr staatliche Unterstützung. AHNKŽ, SPPUT 2/1890 k. 1888–1896; Der Prota von Maglaj in Bosnien behauptete im selben Jahr, er erhalte nur 100 for jährlich an staatlicher Subvention. *Nadziratelj maglajskog protoprezviterata*: Odziv na članak: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 2/4 (1890), 65–67, hier 67; Angaben für 1900: *Kraljačić*: Kalajev režim 341. Ähnliche Zahlen für 1905, bis zum Inkrafttreten des Autonomiestatuts: Državna pripomoć srpsko-pravoslavnom sveštenstvo Eparhije zahumsko-hercegovačke za god. 1905. In: Istočnik 12–13/20 (1906), 316.

Vgl. *pars pro toto* zahlreiche Anträge um staatliche Subventionen von herzegowinischen orthodoxen Priestern an die LR: ABH, ZVS 6/104, 119, 120, 125/1900 sowie etwa 6/111/1903. Ein weiterer Hinweis auf die Einnahmen von Priestern in der Herzegowina sind auch Ausschreibungen von vakanten Stellen. Beispielsweise schrieb im Jahre 1900 die Metropolie die Pfarrstelle von Ulog aus. Die Pfarreinnahmen bezifferte man auf etwa 500 K, die staatliche Unterstützung auf 300 K jährlich. AHNKŽ, SPPUT 31/1900 k. 1900–1903.

Zu den staatlichen Subventionen aus Regierungssicht: Verwaltungsbericht (1906) 133.

749 Petition von Marko Kisić, Priester von Korjeniće, an PP Trebinje, Weiterleitung an Metropolie, 4.6.1895; AHNKŽ, SPPUT 120/1895 k. 1888–1896.

750 Danach sollten für folgende Handlungen von Geistlichen für Gläubige Gebühren erhoben werden: für Gottesdienste, einfache Gebete, Totenmessen, Trauermessen vierzig Tage nach dem Tod (*četrdesetnica*), Trauungen, Taufen sowie die Ausgabe von Taufbescheinigungen, Haussegnungen (*osvječenje doma*), Wasserweihen (*vodice*), speziell solche zu *slava* (*krsna vodica*), für Krankensalbungen (*jeleosvjećenje/masla*) und Ikonenweihen. Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 3.4.1890; AHNKŽ, SPPUT 93/1890 k. 1888–1896.

Versammlung pro Haushalt 15 Oka[751] Weizen auf dem Land und 2 Gulden (for) in der Stadt vor. Als entscheidende Neuerung war geplant, die Einnahme der Pfarrabgabe nicht mehr den Priestern selbst zu überlassen, sondern hierzu die Dorfknezen zu verpflichten – eine Forderung von deren Umsetzung nachfolgend nie die Rede war.[752] Bischof Serafim schickte Pješčić daraufhin eine weiter ausdifferenzierte Gebührentabelle für Geistliche. Er nahm einerseits die Taufe aus der Liste der gebührenpflichtigen Handlungen heraus und spezifizierte andererseits den *bir* auf 10 Oka Getreide oder 1 Gulden (for) pro Jahr und männlichem Erwachsenen. Dabei schrieb Serafim mit aller Vorsicht, er habe die Tabelle aufgrund der zahlreichen Berichte und Vorschläge von Geistlichen als auch von Kirchgemeindevertretungen erstellt, um die Lage der Geistlichkeit in der Eparchie zu verbessern.[753] Serafim war dabei bewusst, dass es bei den Gebühren um einen der neuralgischsten Punkte in den Beziehungen zwischen Gläubigen und Priestern ging. Er fragte daher Sava Pješčić in Trebinje nach seiner Meinung zum Entwurf der Gebührentabelle.[754] Die Antwort Pješčićs ist zwar nicht erhalten, die nächste Priesterversammlung des Protopresbyterates Trebinje nahm die Liste jedoch an. Die Priester beschlossen, die Gebühren im Volk mit größter Vorsicht einzuführen und zu sehen, »ob sie umgesetzt werden können.«[755] Dabei war oft zusätzlich unklar, wer die Gebühren für rituelle Handlungen erhielt, da es in einigen Gemeinden gewohnheitsrechtlich üblich war, dass der Priester nur die Hälfte der Einnahmen erhielt, die andere Hälfte für die jeweilige Kirche bestimmt war. Die Geistlichen des Protopresbyterates Čajniče baten 1891 Serafim, dies für die gesamte Eparchie zu klären und eindeutig festzulegen.[756] Die

751 Das *Oka* (teils auch Okka/Occa) war ein im Osmanischen Reich gebräuchliches - Gewichtsmaß und entsprach etwa 1,3 kg. Es gab regional leicht unterschiedliche Maße – das Bosnische, das Montenegrinische oder das Dubrovniker/Ragusaner Oka. 1 Oka entsprach 12 pola, der Untereinheit von Oka.

752 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, 3.4.1890; AHNKŽ, SPPUT 93/1890 k. 1888–1896.

753 Gebührentabelle für orthodoxe Geistliche [Taksa po kojoj bi imalo sveštenstvo od parohijana naplaćivati svoje prihode], Metropolie an das PP Trebinje, 20.4.1890; AHNKŽ, SPPUT 96/1890 k. 1888–1896.

754 »Mit dem Wunsch, dass diese Bestimmung nach dem Willen der Geistlichkeit und des Volkes erlassen wird, schicken wir ihnen die Gebührentabelle zur Ansicht, mit der Aufforderung uns zu schreiben: Inwieweit stimmen sie der Gebührentabelle zu oder nicht und würde eine solche den Bedürfnissen der Geistlichkeit und des Volkes entsprechen. Was auch immer Sie anzumerken haben bitten wir Sie zu kennzeichnen und uns zuzusenden.« Ebd.

755 »Da se taksa potvrdi i da se proba sa narodom hoćeli ova taksa moći u život stupiti. [Dass die Gebühren bestätigt werden und im Volk getestet wird, ob sie umgesetzt werden können.]« Punkt 10 von 12 des Protokolls der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 1.7.1890; AHNKŽ, SPPUT 144/1890 k. 1888–1896.

756 *P. J. K. [Patrikije J. Komadanović]*: Glavna sadržina dosadašnjeg rada u sjednicama srpsko pravoslavnog sveštenstva protoprezviterata čajničkog. In: Istočnik 9–10/5 (1891), 410–413, hier 411.

Umsicht und Skepsis, die alle Geistlichen von der Eparchialleitung bis zu den Pfarrern beim Thema Pfarrgebühren an den Tag legten, zeigen wie heikel und entscheidend das Thema für lokales kirchliches Interagieren war und wie entscheidend die Form der Gebühreneintreibung angesehen wurde. Dabei begann man offenbar zum ersten Mal in der Herzegowina, gleiche Gebühren für Pfarrer und ihre geistlichen Handlungen festzusetzen und einzunehmen.

Auch gegenüber der Landesregierung entwickelte die Geistlichkeit alternative Vorschläge, wie ihre materielle Lage zu verbessern sei. So forderte die Priestersitzung von Trebinje im Juli 1890, orthodoxe Geistliche generell von Steuern und Abgaben auf bewegliche und unbewegliche Güter zu befreien, konkret von Steuern wie dem Zehent (*desetina*) oder der Ziegensteuer (*kozarina*).[757] Ihren Bischof baten die Geistlichen, sie gegenüber der Regierung in dieser Forderung zu unterstützen, wobei sie ihren Vorstoß regional mit der »karstigen und ärmlichen Gegend« und kirchenadministrativ mit den Kirchgemeinden begründeten, die nun einmal so nachteilig eingerichtet seien, wie sie es sind.[758] Geistliche verlangten für ihre heilige gesellschaftliche Aufgabe und ihre Beteiligung an der weltlichen Verwaltung klare Gegenleistungen – egal von welchem. Die Regierung ging auf diese Bitte nicht ein. Generell erhielten unter österreichisch-ungarischer Verwaltung weder Geistliche noch Kirchgemeinden Steuerermäßigungen, jedoch einige Klöster, die solche Ermäßigungen als Gewohnheitsrecht aus der Zeit des Osmanischen Reiches nachweisen konnten.[759]

Starben weltliche Pfarrer und hinterließen Witwen und minderjährige Waisen, bestanden für ihren Unterhalt bis in die 1890er Jahre nur gewohnheitsrechtliche Regelungen, die in der jeweiligen Gemeinde befolgt wurden oder auch nicht. Eine Priesterwitwe hatte etwa für die Zeit eines Jahres Anspruch auf einen Teil der Pfarrabgabe und der Stolgebühren.[760] Im Gegensatz dazu gab es

757 Punkt 5 von 12 des Protokolls der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 1.7.1890; AHNKŽ, SPPUT 144/1890 k. 1888–1896.

758 Petition von Geistlichen des PP Trebinje an die Metropolie, 7.7.1890; AHNKŽ, SPPUT 147/1890 k. 1888–1896.

759 Wenn Klöster beispielsweise eine gewisse Befreiung von der Kleinviehsteuer im -Osmanischen Reich schriftlich nachweisen konnten, stellte die österreichisch-ungarische Verwaltung als Möglichkeit in Aussicht, diese weiterhin anzuerkennen. Circularerlass der Finanz-Direction 31.1.1881. Offenbar gelang es zumindest dem Kloster Duži eine solche -Steuerermäßigung zu erhalten. Die dortige Klosterverwaltung beklagte sich 1919 gegenüber dem Kirchengericht, dass solche Steuerermäßigungen 1914 aufgehoben wurden und auch nach dem Krieg nicht wieder in Kraft traten. Klosterverwaltung Duži, Gerasim (Jovanović), an Kirchengericht Mostar, 23.8.1919; AJ 69–65–108.

760 Bischof Serafim an PP Trebinje, 17.6.1889, über die Priesterwitwe Anica Odavić, welcher der *bir* des letzten Jahres sowie ein Drittel des laufenden Jahres vom Pfarradministrator der Gemeinde, dem Pfarrer der Nachbargemeinde, ausgezahlt werden sollte. AHNKŽ, SPPUT 130/1889 k. 1888–1896. In den serbisch-orthodoxen Gemeinden Serbiens und Südungarns existierten ähnliche Regelungen. Vgl. *T. B-ć* [Toma A. Bratić]: Predlog za osnivanje fondova za potpomaganje svješteničkih udovica i siročadi. In: Istočnik 1/11 (1897), 12–14.

in der Habsburger Monarchie schon seit den 1820er bis 1860er Jahren staatlich kofinanzierte eparchiale Unterstützungsfonds für Witwen und Waisen orthodoxer Pfarrer, in Serbien seit Anfang der 1870er Jahre.[761] Auch in Bosnien verlangten Priester ab Ende der 1880er Jahre eine Lösung für die zunehmend als Problem empfundene, fehlende materielle Absicherung ihrer Frauen und Kinder.[762] 1890 legte das Konsistorium in Sarajevo einen Entwurf für einen eparchialen Unterstützungsfonds für Witwen und Waisen vor, den die Regierung jedoch nicht genehmigte.[763] Die Forderungen von Priestern gewannen so an Nachdruck.[764] Im Februar 1898 verlangten alle drei Bischöfe gemeinsam einen solchen Fonds.[765] Als im Juni 1898 der staatlich geförderte Pensionsfonds für Witwen und Waisen serbisch-orthodoxer Priester für alle Eparchien gegründet wurde, war dies von Seiten Wiens eine nachholende Entwicklung, ein Ausdruck der staatlichen Fürsorge für die orthodoxe Religionsgemeinschaft in Bosnien und damit auch klares Loyalitätsmanagment. Von nun an sollten alle Priesterkandidaten obligatorisch Mitglied im Priesterwitwenfonds werden. Bereits ordinierte Priester konnten freiwillig eintreten.[766] Der Fonds erhielt von der Regierung ein erhebliches Startkapital und jährliche Zuschüsse. Nach den an Pfarrer gezahlten staatlichen Subventionen und Honoraren für Religionsunterricht war der Pries-

761 Vgl. Uspomena kako se zavod za svešteničke udovice i siročad u Dalmaciji ustanovio. In: Srbsko-dalmatinski magazin. Ljubitelj prosvjete i narodnog jezika 28 (1869), 5–34; *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (II) 279.

762 *D. O. u. [Dragomir Ostojić]*: O današnjem stanju svešteničkom. In: Istočnik 3/4 (1890), 124 f., hier 125; *P. J. K. [Patrikije J. Komadanović]*: Glavna sadržina dosadašnjeg rada u sjednicama srpsko pravoslavnog sveštenstva protoprezviterata čajničkog. In: Istočnik 9–10/5 (1891), 410–413, hier 411.

763 Rundschreiben des Konsistoriums der Eparchie DB, 22.2.1890; Prethodni nacrt pravila Fonda za potpomaganje udovica i siročadi sveštenika srpsko-pravoslavne crkve u eparhiji Dabro-bosanskoj. In: Istočnik 3/4 (1890), 97–101. Kritik der Statuten des Fonds: *Rastko R*: Otvoreno pismo ili Primjedbe na predhodni nacrt pravila fonda za potpomaganje udovica i siročadi sveštenika srpsko-pravoslavne crkve u eparhiji Dabro-bosanskoj. In: Istočnik 4–5/4 (1890), 169–172; *P. S. T.*: Nekoliko primjedaba na nacrt pravila za potpomaganje udovica i siročadi svešteničkijeh u D. B. Eparhiji (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 11/4 (1890), 413–416; 12/4 (1890), 445–449.

764 Vgl. die Beiträge der beiden herzegowinischen Priester im Istočnik: *T. B-ć* [Toma A. Bratić]: Predlog za osnivanje fondova za potpomaganje svješteničkih udovica i siročadi. In: Istočnik 1/11 (1897), 12–14 sowie *Šaniković*, Stevan [sic! Richtig: Šiniković]: Poziv na osnivanje svešteničko-udovičkog fonda. In: Istočnik 3/11 (1897), 103 f.

765 Rundschreiben Bischof Serafims an alle PP und die gesamte Geistlichkeit, 26.2.1898. In: Istočnik 5/12 (1895), 66–69.

766 Statuten über den Pensionsfonds zur Versorgung der Witwen und Waisen nach orientalisch-orthodoxen Geistlichen der bosn.-herceg. Metropolien. In: GVBlBH 1898, 71–76 sowie die Bekanntmachung und die Statuten in: Istočnik 12/12 (1898), 177–184. Zum Fonds aus Regierungssicht: Verwaltungsbericht (1906) 133 f. Mehrere serbische Kirchenhistoriker suggerierten im Grunde ohne Belege, dass Bischof Serafim für die Gründung des Fonds verantwortlich war. *Davidović*: Srpska Pravoslavna Crkva 157; *Pavlovich*: Serbian Orthodox Church 157.

terwitwen- und Waisenfonds ein weiterer Schritt in Richtung einer staatlichen Besoldung religiöser Experten. Gleichzeitig enthielten die Statuten des Pensionsfonds disziplinierende Regelungen, wonach Priester, die »ein unmoralisches, ärgernisserregendes Leben führen« oder rechtskräftig für Verbrechen verurteilt wurden, ihre Pensionsansprüche verloren.[767] Dass die Regierung innerkirchliche Angelegenheiten erneut im Alleingang reguliert hatte, fand heftige Kritik.[768] Nicht nur aufgrund der jährlich steigenden staatlichen Zuschüsse sah sich der Staat dazu jedoch berechtigt. Drei Jahre nach seiner Gründung war nur ein Bruchteil der Priester Mitglied im Pensionsfonds, danach wuchs die Zahl jedoch stark an, so dass ab 1910 annähernd jeder Weltgeistliche in den Fonds einzahlte.[769]

Die regelmäßigen Priestersitzungen waren zuerst viermal, dann zwei- und zuletzt nur mehr einmal jährlich abgehalten worden. Ab Ende der 1890er Jahre gab man sie oft ganz auf. Die Pfarrer hatten es einerseits immer weniger eingesehen, beschwerliche Wege auf sich zu nehmen, um sich neuerliche Forderungen mitteilen zu lassen, und andererseits Dinge zu diskutieren, die sich ohnehin nicht änderten. Zugleich setzte sich die Erkenntnis durch, dass Drohungen von Disziplinarstrafen meist nur Drohungen blieben. 1899 forderte das Konsistorium unter der Leitung von Serafim in Mostar, die Priestersitzungen wieder wenigstens zweimal im Jahr aufzunehmen.[770] Auf neuerlichen Sitzungen kamen neue Forderungen auf. So brachten Geistliche im Jahre 1900 ein festes steuerfinanziertes staatliches Priestergehalt in die Diskussion ein. Sie reagierten damit auf das Vorbild Montenegros, wo ein solches mit Jahresbeginn eingeführt worden war.[771] Diesmal übernahm das Konsistorium in Mostar die Forderung und gab sie an die Landesregierung weiter. Da Priestergehälter die Beziehung von Staat und Kirche im Kern betrafen und sich Wien in einer Hochphase der Verhandlungen mit den serbisch-orthodoxen Autonomieführern befand, legte man die Frage bis zu einer Konfliktbeilegung jedoch weiter auf Eis.[772]

767 Statuten des Priesterwitwenfonds (1898) 75 § 23.

768 Zur Kritik am Priesterwitwen- und -waisenfonds in Bosnien-Herzegowina vgl. Srpski sion 33/8 (1898), 529–531.

769 Iskaz o stanju mirovinskog fonda za izdržavanje udovica i siročadi srp.-prav. sveštenstva bosansko-hercegovačkih parohija. In: Istočnik 9/16 (1902), 211 f.; Liste der Mitglieder im Priesterwitwenfonds der Eparchie ZH 1903; AHNKŽ, SPPUT 83/1903 k. 1900–1903; Izvještaj o stanju mirovinskog fonda za izdržavanje udovica i siročadi srpsko-pravoslavnog sveštenstva u BiH (VI. sjednica kontrolnog odbora, Sarajevo 7.6.1904). In: Istočnik 11–12/18 (1904), 162–164; Imenik članova svešteničko-udovičkog mirovinskog fonda. In: Istočnik 3/20 (1906), 66–72; Zapisnik XI. sjednice kontrolnog odbora svešteničko-udovičkog fonda za izdržavanje udovica i siročadi srpsko-pravoslavnih sveštenika, Sarajevo 8.10.1910. In: Istočnik 21/24 (1910), 311–315.

770 Rundschreiben des Konsistoriums in Mostar an die gesamte Geistlichkeit, 23.12.1899; AHNKŽ, SPPUT 32/1900 k. 1900–1903. Abgedruckt in: Istočnik 1–2/14 (1900), 1 f.

771 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1900–1903. Zu Montenegro: *Andrijašević*: Crnogorska crkva 126–129.

772 Korrespondenzen zur Forderung des Mostarer Konsistoriums nach festen Priestergehältern. ABH, ZMF PrBH 376, 462, 481, 522/1902.

Der Wandel der Aufgaben von Pfarrern

In den 1880er Jahren veränderten sich die Erwartungen an das Amt des Pfarrgeistlichen seitens der Gläubigen, der Eparchie und des Staates deutlich. Der Staat und die Bischöfe führten eine Reihe von neuen Aufgaben für die Geistlichen ein, wobei auch die altbekannten Seelsorgepflichten ›neue‹ strukturierte Regeln erhielten. Letztlich sollten Priester dem kirchlichen Ideal des rituellen, lehrenden und verwaltenden Priesteramtes näher gebracht werden, um nach Jahrhunderten der osmanischen und phanariotischen »doppelten Fremdherrschaft« eine tiefgreifende innere Mission anzustoßen. Bischof Serafim strebte an, die Arbeit der Geistlichkeit auf die Seelsorge und die Verwaltung der Gläubigen zu konzentrieren, womit die Nebentätigkeiten zum Broterwerb der Pfarrer, in der Landwirtschaft oder im Kleinhandel, zurückgedrängt werden sollten. Von staatlicher und eparchialer Seite kann man daher von einer intendierten Spezialisierung, Hierarchisierung und Bürokratisierung der religiösen Experten sprechen. Aber auch die Gläubigen in den Gemeinden suchten in der Zeit beschleunigten staatlichen und gesellschaftlichen Wandels Stabilität und Orientierung bei ›ihren‹ Geistlichen. Das moderne Imperium verstärkte diese Nachfrage dabei durch die grundlegende politische Gliederung der Gesellschaft in Glaubensgemeinschaften.

Die Aufgaben von Priestern veränderten sich vor allem in drei Bereichen: in der Verwaltung, im Rituellen und in der Lehre. Im Grunde konnten solche vergrößerten Erwartungen aber nur mit verbesserten Einkommensmöglichkeiten für Priester einhergehen. Die Eparchie mühte sich in verschiedenen Richtungen darum, erzielte aber abgesehen von Standardisierungsbestrebungen in der Höhe, Art und Bestimmung von Pfarrgebühren keine wesentlichen Erfolge. Dagegen setzte der Staat auf individuelle Unterstützung der Priester. Dennoch zwang die Eparchie die Pfarrer an zahlreichen Stellen zu deutlich mehr administrativen, seelsorgerischen und edukativen Pflichten, vor allem über das Mittel der Priestersitzungen in den Protopresbyteraten.

Insgesamt waren die administrativen Anforderungen an Priester wohl diejenigen, die am drastischsten zunahmen. Schon 1879 versuchte die Landesregierung über die Kreisämter genaue Daten aus den Kirchgemeinden über die Zahl der Seelen, den Gemeindebesitz und die Pfarreinnahmen zu erhalten, was im Land jedoch weitgehend ungehört verhallte.[773] Ab Mitte der 1880er Jahre forderten die Bezirksverwaltungen von den Priestern mindestens regelmäßige Auszüge aus den Matrikeln der Gemeinden. Da sich dabei herausstellte, dass die meisten Pfarrgemeinden keine Gemeindelisten führten, wurden solche mit staatlicher Unterstützung eingeführt, wobei es bis Ende der 1890er Jahre dauerte, bis sie flächendeckend geführt und aus ihnen regelmäßig berichtet wurde. Häufig beklagte die Verwaltung, Priester meldeten nur unregelmäßig, unvollständig oder

773 Circularerlass der LR v. 31.8.1879.

gar nicht. Daher band man auch die konfessionellen Ortsvorsteher, die Muktare und Knezen, in die Berichtspflicht gegenüber dem Staat mit ein.[774] An dieser Stelle erwachte unter Priestern die Sorge, den Vertretungsvorrang der Glaubensgemeinschaft gegenüber dem Staat zu verlieren. So kritisierten Priester 1891 auf der Sitzung des Bezirkes von Čajniče, dass in einigen Orten die Dorfknezen den staatlichen Ortsverwaltungen Namen und Geburtsdaten der Neugeborenen meldeten und nicht die Priester. Von den Bezirksverwaltungen forderten die Priester daher, nur Taufmeldungen von ihnen anzunehmen, da dies ihr Vorrecht sei.[775] So beanspruchten zwar die Priester das Kollektiv ihrer Gläubigen gegenüber dem Staat zu vertreten, konnten dies aber bei weitem nicht immer erfüllen. Da für den Staat nichtstaatliche Organisationsstrukturen im Lande nur wenig verlässlich waren, blieb die Regierung zumindest bei der Forderung, Geburten und Sterbefällen sowohl von Ortsvorstehern als auch religiösen Experten monatlich gemeldet zu bekommen.[776]

Der entscheidende Anstoß für die Erweiterung der Verwaltungsaufgaben der Priester stammte seit 1888 von Bischof Serafim. Dabei handelte es sich um Aufgaben, die für die Pfarrer vorher vollkommen unbekannt waren: An erster Stelle ging es darum, Gemeindematrikel zu führen, also Geburts-, Tauf-, Ehe- und Sterberegister sowie allgemeine Register aller Mitglieder der Kirchgemeinde (*domovnik/domovodna knjiga*/Anagraf). Hinzu kamen Korrespondenzbücher, Ordner über die eingehenden Runderlasse des Bischofs als auch Speziallisten, wie etwa über zerstrittene Ehen.[777]

Pfarrer waren anfangs stark überfordert mit dem von ihnen abverlangten Maß an Bürokratie und reagierten nicht selten mit passivem Widerstand, teils auch, indem sie vorgaben, die Anordnungen nicht zu verstehen. Nach mehrfacher Aufforderung schickten Priester oft immer noch unvollständige Daten oder behaupteten, Briefe kämen nicht an.[778] Die Dienstbeflissenheit der Pries-

774 Vgl. etwa die Erinnerung der LR hinsichtlich der Berichtspflicht aus den Geburts- und Sterbematrikeln der katholischen, orthodoxen und muslimischen Konfessionsgemeinden: LR an alle KV, BV und Steuerbehörden, 23.3.1884; ABH, ZVS 1/43/1884.

775 *P. J. K. [Patrikije J. Komadanović]*: Glavna sadržina dosadašnjeg rada u sjednicama srpsko pravoslavnog sveštenstva protoprezviterata čajničkog. In: Istočnik 9–10/5 (1891), 410–413, hier 412.

776 Gesetz über die Verwaltung der Dorfgemeinden in BuH. In: GVBlBH 1907, 39–48, hier 43.

777 Runderlass des Metropoliten Serafim über das Führen der Matrikel von Taufen, Hochzeiten und Sterbefällen sowie von Korrespondenzprotokollen in den Gemeinden, 10.12.1888; AHNKŽ, SPPUT 36/1888 k. 1888–1896. Veröffentlicht in: Istočnik 5/3 (1889), 79.

778 Vgl. die zugespitzte Beschreibung eines Protas davon, wie Briefe der Kirchenadministration in den Gemeinden ankamen und Priester mit ihnen umgingen: »[D]ass man wiederum jedes Mal schreibt und damit [den Priestern] mitteilt, was alles wie gemacht werden sollte, auch dies ist nicht sicher, weil die Briefe oft verloren gehen, beschädigt und dreckig werden und nicht rechtzeitig ihren Adressaten erreichen, wobei noch dazu kommt, dass wir in Bosnien noch solche Geistliche haben, die nicht gut schreiben können, und auch bis zum

ter hatte ein starkes Stadt-Land sowie West-Ost-Gefälle – entsprechend den in dieser Richtung abnehmenden Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten bischöflicher Macht. Beispielsweise kritisierte Serafim 1895 besonders die ländliche Gegend um Bileća. Aufgrund der dortigen mangelhaften Matrikelführung, die »aus Nachlässigkeit oder Unwissen gegenüber diesen überaus wichtigen dienstlichen Registern« geschehe, erließ Serafim anstelle des üblichen Rundschreibens (*okružnica*) erstmals eine Anordnung (*naredba*). Die Protopresbyter sollten danach die Buchführung der Gemeindepriester mindestens zweimal im Jahr überprüfen. Allen nachlässigen Pfarrern drohte er mit »schärfsten Strafen«, sollten sie weiter ihre Verwaltungsaufgaben vernachlässigen.[779] Die Aufforderungen zu ordentlichem Führen der Matrikel rissen aber nicht ab. So schrieb der Bischof fünf Jahre später erneut, dass, wer von den Priestern zu alt, zu krank oder anderweitig unfähig sei, einen fähigen Priester dafür bezahlen müsse, die Protokolle für ihn zu führen. Es gäbe keine Ausreden.[780] Noch Jahre später mahnte die Lokalverwaltung immer wieder an, man erhalte aus einigen Gemeinden keine regelmäßigen und vollständigen Daten zu Geburten, Ehen und Sterbefällen aus den Gemeinden.[781] Die Matrikelführung wurde im neuen Jahrhundert jedoch zunehmend flächendeckender.[782]

Oft zahlten Priester auch die geforderten Gebühren für die Protokolle oder das Abonnement des *Istočnik* um Jahre verspätet oder gar nicht. Ein Pfarrer aus einer ebenso armen Region wie der Herzegowina, nämlich der nordwestbosnischen Bihaćka Krajina, beschwerte sich 1889 im *Istočnik* darüber, dass er der kirchlichen und staatlichen Verwaltung ständig Protokolle und Berichte - schicken müsse, ohne auch nur einen geringsten finanziellen Ausgleich dafür zu bekommen. Es interessiere schlicht und einfach niemanden, schrieb er, ob er Geld für Feder und Papier habe.[783] Die Priester des Bezirkes Trebinje reagierten auf dieses Problem, indem sie auf ihrer Sitzung im Jahre 1900 forderten,

Ende nicht verstehen, was man ihnen schreibt. Andere wiederum sind so achtlos, dass sie den gelesenen Brief irgendwo hinwerfen und sich oft später nicht mehr erinnern, dass ihnen über dies und jenes geschrieben wurde.« *Davidović, Stevo N.*: O sveštenićkim sjednicama uopšte. In Istočnik 16/3 (1889), 264–266, hier 264 f.

779 Bischof Serafim an die gesamte Geistlichkeit, 3.6.1895; AHNKŽ, SPPUT 126/1895 k. 1888–1896.

780 Konsistorium in Mostar, Bischof Serafim, an PP Trebinje, 3.12.1900; AHNKŽ, SPPUT 66/1900 k. 1900–1903.

781 BV Trebinje an Pfarrgemeindeamt Trebinje, 18.2.1903; AHNKŽ, SPPUT 50/1903 k. 1900–1903.

782 Ein deutliches Beispiel hierfür ist ein Bericht von 1923 aus Foča, einer der wichtigsten Städte der Eparchie. Der dortige Priester Milan Kujundžić schrieb an das Religionsministerium in Belgrad, Gemeindematrikel würden vor Ort seit 1864 »ein bisschen« und erst ab 1900 »ordentlich« geführt. AJ 69–250–378 (3. Eparhija ZH).

783 *K.K.*: O stanju srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni. In: Istočnik 24/3 (1889), 372 f., hier 373.

das Konsistorium in Mostar solle sich bei der Landesregierung für eine Kanzleikostenpauschale für Pfarrer einsetzen – gerade auch, weil die Matrikelauszüge an staatliche und kirchliche Stellen für die Priester kostenlos zu erstellen waren.[784] Obwohl viele Priester von der Notwendigkeit überzeugt waren, die Kirchgemeinden stärker bürokratisch zu regeln und zu kontrollieren, konnten sie nur selten ihren eigenen Ansprüchen und noch weniger denen der Eparchie oder des Staates gerecht werden.

Ein weiteres Beispiel der intendierten Professionalisierung der Arbeit der Priester war die Stärkung des Dienstverständnisses eines Pfarrgeistlichen und der Hierarchie innerhalb der Geistlichkeit. So definierte Serafim 1890 die Anwesenheitspflicht der Priester in den Gemeinden. Danach war ihnen noch höchstens ein Tag gestattet, an dem sie ohne Genehmigung abwesend sein konnten.[785] So verweigerte der Bischof 1895 auch dem unter schweren Konflikten mit seiner Gemeinde stöhnenden Prota von Trebinje einen sechswöchigen Genesungsurlaub in seiner Heimatstadt Foča.[786]

Angesichts der zahlreichen Reformen in der Lehre und der Verwaltung, die zusätzliche Aufgaben bedeuteten, stellt sich die Frage, ob die ebenso im rituellen Bereich angestrebten Reformen nicht unter ersteren litten. Die Eparchialleitung hatte über die Protas dabei zahlreiche Forderungen an die Pfarrer. Vor allem sollten sie rituelle Handlungen öfter in den Kirchen und näher an den Vorgaben der Normen ausführen. Die Gottesdienste sollten dadurch weniger vom persönlichen Stil oder lokalen Traditionen als von den Kanones in Form der Liturgievorschriften des *Trebnik* und des *Služebnik* geprägt sein.[787] In Priestersitzungen wurden die Pfarrer dahingehend in den 1890er Jahren instruiertt, im *Istočnik* erschienen in jeder Ausgabe Artikel über die kanonischen Inhalte und Praktiken orthodoxen Ritus und über Jahre hinweg unzählige Artikelserien zu den seelsorgerischen Pflichten der Pfarrgeistlichkeit.[788]

784 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1900–1903.

785 Jeder Priester durfte offiziell nur einen Tag ohne Genehmigung von seiner Gemeinde fern bleiben, mit Genehmigung des Protas oder Klosterverwalters bis zu vier Tage, darüber hinaus musste die Metropolie um Erlaubnis gefragt werden. In Krankheitsfällen war ein Vertreter zu benennen. Die Geistlichen waren von der Antragspflicht befreit, wenn sie in dienstlichen Angelegenheiten ihren benachbarten Priestern zu Seite standen, z. B. bei Krankensalbungen oder Beerdigungen. Rundschreiben Serafims, 21.2.1890; AHNKŽ, SPPUT 44/1890 k. 1888–1896.

786 Korrespondenz zw. Risto Kočević und Bischof Serafim Perović, Juni 1895; AHNKŽ, SPPUT 127, 128/1895 k. 1888–1896.

787 Zu den liturgischen Büchern der Serbisch-Orthodoxen Kirche vgl. 2 – Die Kirchgemeinden.

788 Vgl. *pars pro toto* die aus dem Kirchenslawischen russischer Redaktion von P. Rafailović übersetzte Artikelserie: O dužnostima parohijalnog sveštenstva. In: Istočnik 10, 11, 12/9 (1895) sowie 3, 4, 5, 6, 7–8/10 (1896), passim.

Zwar besaßen orthodoxe Kirchgemeinden in der Herzegowina Ende des 19. Jahrhunderts neben ihrer Parochialkirche teils noch weitere Filialkirchen oder -kapellen, in ihnen fanden in den allermeisten Fällen jedoch nur ein, zwei Mal im Jahr Gottesdienste statt.[789] Die Gründe hierfür waren vielfältig: Zuerst einmal mussten viele Gläubige Fußwege von mehreren Stunden auf sich nehmen, um zur nächsten Kirche zu gelangen.[790] Die Menschen begingen zudem die meisten religiösen Feiern traditionell im familiären und nachbarschaftlichen Rahmen. Nur wenige Male im Jahr feierten die Bauern religiöse Feste im rituellen Kollektiv der Kirchengemeinde. Oft konnten und wollten aber auch die Priester nicht einfach zusätzliche Gottesdienste feiern, weil dazu zu wenige Gläubige kamen, weil die Priester mit dem eigenen Broterwerb in der Landwirtschaft beschäftigt oder weil sie auf Hausbesuchen in ihrer ausgedehnten Kirchgemeinde unterwegs waren. Aus den Berichten der Priester der 1880er und 1890er Jahren ist dennoch häufig ein entschuldigender Ton dafür herauszulesen, warum sie nur wenige Gottesdienste feierten. Wenn möglich umgingen Pfarrer die Frage nach der genauen Zahl der gefeierten Gottesdienste oder vernebelten sie mit Floskeln. So antworte Priester Marko Kisić aus Korjeniće, einer Gemeinde östlich von Trebinje, im Jahre 1889 auf die Frage, wann und wie er Gottesdienste abhalte, kryptisch mit »ordnungsgemäß und zwar dann, wenn es wahrscheinlich scheint, dass genügend Volk anwesend ist.«[791]

Ab den 1890er Jahren nahm die Zahl der Gottesdienste im Jahr vor allem in städtischen Gemeinden deutlich zu. So hielt der Pfarrer und Prota von Trebinje, Risto Kočević, 1895 in der Kirche der Stadt jeden Sonn- und orthodoxen Feiertag Gottesdienst, bis auf etwa fünfzehn Festtage, zu denen er in den fünf übrigen Kirchen und Kirchenruinen seiner Gemeinde außerhalb der Stadt Gottesdienste feierte. An erster Stelle waren dies die Kirchenpatronate der jeweiligen Dorfkir-

789 Priesterberichte aus den Gemeinden Korjeniće und Sutorina von 1889 sowie Trebinje von 1895; AHNKŽ, SPPUT 33/1889, 46/1889, 154/1895 k. 1888–1896. Ein weiterer Hinweis auf sehr wenige Gottesdienste in ländlichen serbisch-orthodoxen Kirchen im 19. Jahrhundert ist das Rundschreiben der Eparchie zu Ehebestimmungen aus dem Jahre 1889. Danach war nur in größeren Orten ein dreimaliges Aufgebot an drei aufeinander folgenden Sonntagen oder Feiertagen zu verkünden. Auf dem Land sollte sich der Priester selbst einen Einblick über mögliche Ehehindernisse verschaffen. Rundschreiben der Eparchie ZH zu den Eheregelungen, Bischof Serafim, 25.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 86/1889 k. 1888–1896.

790 Die Gemeinde Sutorina besaß mit acht Kirchen und Kapellen, mit Abstand die meisten Gotteshäuser einer Gemeinde in der gesamten Eparchie. Dennoch schrieb 1889 der Priester von Sutorina, Špiro Lučić, dass viele Familien bis zu anderthalb Stunden Fußmarsch zu ihrer Kirche auf sich nehmen müssten. Pfarramt Sutorina an PP Trebinje, 8.2.1889; AHNKŽ, SPPUT 46/1889 k. 1888–1906. Durchschnittlich besaß eine Pfarrgemeinde im Jahre 1890 zwei Kirchen, jede siebente Pfarrgemeinde hatte kein eigenes Kirchengebäude. Vgl. Šematizam ZH 1890.

791 »U crkvi se služi po redu; a to kad se vidi za shodno da će biti dovoljno naroda.« Marko Kisić, Pfarramt Korjeniće, an PP Trebinje, 18.7.1889. AHNKŽ, SPPUT o. S. [br. 6/89] k. 1884–1924.

chen.[792] In den Dorfkirchen fanden dagegen meist nur eine knappe Handvoll Mal im Jahr Gottesdienste statt, obwohl auch dort deren Zahl zunahm.

Mangelnder Kirchenbesuch ist wohl einer der häufigsten Kritikpunkte von Pfarrern gegenüber ihren Gemeindemitgliedern. Für Priester war die geringe Frequentierung das wichtigste und dauerhafteste Argument, nur wenige Gottesdienste im Jahr in Kirchen zu feiern.[793] Die städtischen Priester empfanden es als Problem, dass der Sonntag im öffentlichen Raum in den erheblich muslimisch geprägten Städten von Orthodoxen nur bedingt als der wichtigste wöchentliche Feiertag wahrgenommen wurde. Vielerorts war der Sonntag der traditionelle Markttag, zu dem Bauern mit ihren Waren in die Städte kamen und die dortigen Händler, Handwerker und Gastwirte ihre Läden, Werkstätten und Wirtsstuben geöffnet hielten.[794] Dies bemühten sich in den 1890er Jahren Geistliche in der Herzegowina wiederholt zu ändern, um ihre Gläubigen dazu zu bringen, »den Sonntag zu heiligen«.

Auch die Reformvorhaben hinsichtlich der Sonn- und Feiertage waren von dem Gefühl der hohen Geistlichkeit geprägt, Entwicklungen in anderen Eparchien der umliegenden Länder nachholen zu müssen. Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bemühten sich verschiedene Eparchialleitungen um regelmäßige Gottesdienste an Sonntagen und gleichzeitig darum zu verbieten, dass Läden, Gaststätten und Werkstätten währenddessen geöffnet hätten.[795] Mit der Festlegung aller serbisch-orthodoxen Feiertage für das Jahr betonte Serafim 1890 vor allem die Bedeutung des Sonntags als wichtigstem Tag der Woche und als Tag des kirchlichen Gottesdienstes. Da kaum einer den Sonntag heilige, brauche sich niemand zu wundern, schrieb er, wenn »uns unterschiedliche Krankheiten heimsuchen, unser Geschäft verfällt, das Vieh verendet, die Saat vergeht, Hagel die Ernte zerstört, das Land überflutet wird und uns viele andere Unglücke treffen?!«[796] Serafim zog eine direkte kausale Verbindung zwischen dem

792 PP Trebinje: Raspored parohije, 7.8.1895; AHNKŽ, SPPUT 154/1895 k. 1888–1896.

793 Vgl. u. a. das Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 10.11.1900, AHNKŽ, SPPUT 308/1900 k. 1900–1903.

794 Vgl. etwa: *S. L. Pj. [Savo Pješčić]:* Prazna crkva. In: Istočnik 4/2 (1888), 50–53, hier 50. 1888 berichtete der Istočnik über einen Artikel in der Sarajevoer Zeitschrift *Prosvjeta*, etwa 50 »serbische Wirte [Srba mehandžija] planten in Sarajevo eine Vereinigung zu gründen. Die Redaktion des Istočnik mahnte an, man solle in die Satzung auch ein Verbot der sonntäglichen Öffnung mit aufnehmen, zumindest dann, wenn in der Kirche Gottesdienst gefeiert würde. Razno. In: Istočnik 5/3 (1888), 80.

795 Einige orthodoxe Eparchien verboten dies bereits Ende des 18. Jahrhunderts, jedoch mit mäßigem Erfolg. Die Eparchie Dabar-Bosna bemühte sich 1867/1868 darum, den wöchentlichen Markttag am Sonntag zu verlegen. *Radić*: Narodna verovanja 70–72; *Radosavljević*: Građa za istoriju 15 f., 142 f. In Montenegro legte das Gesetzeswerk von Fürst Danilo von 1855 staatlicherseits fest, dass Priester jeden Sonntag Gottesdienste zu feiern hätten. *Bojović*: Zakonik knjaza Danila § 66; *Gopčević*: Montenegro 72.

796 Rundschreiben der Metropolie an alle Geistlichen, 23.2.1890, AHNKŽ, SPPUT o. S. 1890 k. 1884–1924, abgedruckt auch in: Istočnik 3/4 (1890), 103.

Unglück der Menschen und ihrer mangelhaften Befolgung kirchlich-religiöser Regeln in Form der Feiertage. Die Priester forderte er auf, kirchliche Feste mit größerem Engagement zu feiern. Einige Priester setzten sich daraufhin verstärkt für den sonntäglichen Feiertag ein. Der Prota von Trebinje engagierte sich gar bei der Bezirksverwaltung gegen die Sonntagsarbeit von vorrangig orthodoxen Frauen im Tabakkontor in Trebinje, jedoch ohne Erfolg.[797] Die Priesterversammlung von Trebinje lancierte im Juli 1890 eine Petition, die Markttage generell vom Sonntag auf einen anderen Wochentag zu verlegen.[798] Serafim wollte diesen Vorstoß bei der Landesregierung unterstützen und die Meinung des Volkes für einen anderen wöchentlichen Markttag einholen.[799] Dabei blieb wohl alles beim Alten. Im religiös vielfältigen Raum waren religionsübergreifende profane Riten wie die wöchentlichen Markttage nur schwer zu verändern. Habsburg lehnte es ab, hier regelnd einzugreifen. Im Jahre 1900 beschäftigten sich die Priester um Trebinje erneut mit ähnlichen Forderungen wie zehn Jahre zuvor. Aus Sicht von Prota Pravica trugen nun jedoch der andersgläubige Staat und die muslimischen Landbesitzer die Schuld für die Sonntagsarbeit.[800] Die Landpriester des Protopresbyterates meinten, es handle sich um ein eher geringes Problem, versprachen ihrem Vorgesetzten jedoch erneut, es »nach Möglichkeit auszumerzen.«[801] Obwohl die Regierung fortlaufend von kirchlichen Institutionen um die Regelung der örtlichen Markttage gebeten wurde, griff sie nicht ein.[802] Die Feier-

797 Beschwerde Pješčićs an die Bezirksverwaltung Trebinje, aufgrund der im dortigen Tabakkontor angeordneten Sonntagsarbeit, 14./26.3.1889: »[A]ls Geistlicher fällt es in meine Pflicht, solchen Anordnungen entgegenzutreten, und gegenüber der Bezirksverwaltung freundlich zu beantragen, die Bestimmung aufzuheben, da diese im Volke die Achtung gegenüber den Feiertagen herabsetzt. Gleichzeitig bitte ich, den Arbeitern nicht das Recht auf Arbeit im Kontor zu nehmen, weil sie ihre Feiertage heiligen.« AHNKŽ, SPPUT 62/1889. Die zuständige KV in Mostar lehnte jedoch gegenüber Pješčić ihre Zuständigkeit ab. SPPUT 68, 78/1889 k. 1888–1896.

798 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 1.7.1890; Petition von Geistlichen des PP Trebinje an die Metropolie, 7.7.1890; AHNKŽ, SPPUT 144 und 146/1890 k. 1888–1896.

799 Bischof Serafim an PP Trebinje, 31.10.1890; AHNKŽ, SPPUT 254/1890 k. 1888–1896.

800 Im Protokoll zur Priestersitzung war hierzu notiert: »Prota Pravica bemerkt, dass einige Orthodoxe sonn- und feiertags bei Muslimen [kod Turaka] und an unterschiedlichen Orten arbeiten, Holz in die Stadt liefern, ohne besondere Aufforderung Ämter aufsuchen, um ihre Steuern zu zahlen oder andere Angelegenheiten zu erledigen. Sie kommen aber weder in die Kirche, noch feiern sie wie es ihre gesetzliche Pflicht [zakonita dužnost] wäre. Daher soll die Geistlichkeit das Volk unterweisen, dies nicht mehr zu tun. Außerdem soll man den Ämtern schreiben, dass sie an verbotenen Feiertagen [sic! U zabranjene svećane dane] weder jemanden vorlassen, noch einbestellen.« Pkt. 6 des Protokolls der Priestersitzung des PP Trebinje, Kloster Duži 10.11.1900, AHNKŽ, SPPUT 308/1900 k. 1900–1903.

801 Ebd.

802 Antrag des Kirchlichen Obergerichts in Sarajevo an die LR, die Wochenmärkte im Lande nicht sonntags abzuhalten. Protokoll der Sitzung des Kirchlichen Obergerichts in - Sarajevo, 7.2.1906. In: Istočnik 5/21 (1907), 97–100, hier 99.

tage für staatliche Schulen und Ämter hatte sie bereits 1884 festgelegt;[803] was außerhalb dessen lag, lehnte die Regierung zu regeln ab.

Parallel zur Forderung, in den Gemeinden häufiger Gottesdienste zu feiern, kam Ende der 1880er Jahre auch jene, öfter zu predigen.[804] Es zeigte sich erneut, dass die Voraussetzung zur Verbesserung der Predigtpraxis fehlte, dass nämlich Predigten während der Gottesdienste weitgehend unbekannt waren. Weit über die Herzegowina hinaus gehörte die wörtliche Belehrung traditionell nicht zum Gottesdienst.[805] Ansprachen meist nach dem Gottesdienst vor der Kirche statt und keinesfalls ausschließlich von Seiten des Priesters.[806] Neben zahlreichen Aufrufen an die Priester in den 1890er Jahren, so oft als möglich den Gläubigen die orthodoxe Lehre in verständlichen Gleichnissen näher zu bringen,[807] veröf-

803 Nach der Regierungsinstruktion vom 4.4.1884 hatten Muslime 8, Orthodoxe 26, Katholiken 24 und Juden 15 jährliche religiöse Feiertage. Weiterhin waren alle Sonntage und die Namenstage des Kaisers und der Kaiserin arbeitsfrei. In überkonfessionellen Schulen gab es 73 Feiertage für alle Kinder. In denjenigen Schulen, in denen die Schüler einer Glaubensgemeinschaft weniger als 20 % der Schüler stellten, galten deren Feiertage nur für die betreffenden Kinder, ansonsten jeweils für alle. *Vukšić*: Međusobni odnosi 104.

804 Vgl. etwa die Einladung zur zweiten Priestersitzung im PP Trebinje mit der Erinnerung, jeder Priester solle eine vorbereitete Predigt dazu mitbringen. Sava Pješčić an alle Geistlichen des PP Trebinje, 2.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 70/1889 k. 1888–1896. Zudem begannen ab 1890 Geistliche im Istočnik zur Predigt aufzurufen: Vgl. etwa: *Jungić*, Teod.: Sveštenstvo i propovjedanje (Fortsetzungsartikel). In: Istočnik 2/4 (1890), 63–65; 3/4 (1890), 114–117; Aufrufe zu Predigten in Protokollen von Priestersitzungen: Izvod iz zapisnika duhovne svešteničke sjednice Tešanjskog protoprezviterata. In: Istočnik 7/8 (1894), 273–275. Ein Jahr später beklagte sich ein bosnischer Geistlicher über die schwache Praxis der geistlichen Predigt und forderte seine Kollegen auf, so oft als möglich Gottes Wort engagiert zu verbreiten: »Bei den meisten unserer heutigen Priester, des Ordens- und Weltklerus, hat es sich leider zu einer Manie entwickelt, den Gottesdienst und die übrigen geistlichen Handlungen *nur* als eine Art *formelle Pflicht* zu leisten; […]. Vom Predigen aber, kann bei solchen Priestern natürlich keine Rede sein!« Značaj i potreba propovjedanja u pravoslavnoj crkvi. In: Istočnik 3/9 (1895), 93–97, hier 96; Hervorhebungen im Original.

805 Vuk Vrčević schrieb hierzu 1870: »Während dieser zehn Jahre meines Aufenthaltes in der Herzegowina habe ich nie auch nur einen Priester in einer Kirche predigen hören, obwohl es einige gäbe, die zu einer Predigt fähig wären.« *Vrčević*: Red, običaji 51. Auch in Serbien stellte der englische Geistliche William Denton 1862 erstaunt fest: »In der ganzen orientalischen Kirche wird auf Verbreitung religiöser Erkenntniss durch die Predigt sehr wenig Werth gelegt, so daß man in den serbischen Kirchen selten – von den 30 bis 40 Kirchen, welche ich in Serbien besuchte, nur in einer, der Cathedrale von Belgrad – eine Kanzel trifft.« *Denton*: Serbien 101.

806 1884 hatte das Konsistorium der Metropolie Belgrad eine Verordnung von 1844 erneuert, wonach Laien ausdrücklich verboten war, in Kirchen Ansprachen bzw. Predigten zu halten (»da u crkvi besede«). Predsjednik konzistorije *Protojerej Aleksa Ilić*: O zabrani mirskim licima da besede u crkvi, 8.3.1885. In: *Ranković* & *Lazić*: Uredbe i propisi (III) 110. Es ist daher davon auszugehen, dass in der Herzegowina (zumindestens in Städten) Ähnliches auch üblich war.

807 1894 legte beispielsweise die Priestersitzung des Protopresbyterates Tešanj in der Eparchie Dabar-Bosna in Punkt 6 fest: »So beschließt auch die Geistlichkeit, dass sich von nun an alle der hohen Predigerpflicht der Priester noch stärker bewusst sind und sie jeden Sonn- und Feiertag in den Kirchen, auf Kirchenfesten und -versammlungen predigen wer-

fentlichten alle kirchlichen Zeitschriften zahlreiche Predigten zu allen religiösen Feiertagen. Auch hier spielte erneut sowohl das Vorbild Serbiens und der Vojvodina eine wichtige Rolle als auch jene kodifizierte Norm, die das Kirchenrechtslehrbuch von Nikodim Milaš darstellte.[808]

Ende der 1890er Jahre wuchs sowohl von Seiten des Bischofs als auch der breiten Pfarrgeistlichkeit Unmut gegenüber dem Verlauf und dem Erfolg der Kirchenreformen. Es endete eine Art Orientierungsphase für alle Akteursgruppen des religiösen Feldes – von staatlichen, bischöflichen, pfarrgeistlichen und Laienakteuren. Zudem heizten auch die politisierten Auseinandersetzungen städtischer Laien und einiger weniger Priester gegen die Regierung und die Bischöfe die Atmosphäre in den städtischen Gemeinden an. Bischof Serafim setzte nun verstärkt auf bürokratische Kontrolle, wobei Pfarrer von passivem nun zu aktiverem Widerstand übergingen. So lehnten die Priester die Forderung Serafims von 1899, zusätzliche Beichtprotokollbücher zu führen, explizit ab.[809] Zumindest für die Pfarrer des Bezirkes Trebinje überstieg dies das erträgliche Maß an Bürokratie.[810] In ihrer nächsten Sitzung fanden die Pfarrer des Protopresbyterates Trebinje sogar noch deutlichere Worte. So kritisierte Savo Danilović, dass die Geistlichkeit mit den neuen Gemeindeaufgaben und administrativen Dingen überlastet sei, besonders, was die Umsetzung ständiger neuer Erlässe angehe. Demgegenüber habe sich die materielle Lage der Geistlichen nicht verbessert.[811]

Beklagte man in den 1880er Jahren oft und lebhaft die Bildung der Priester, forderten gerade höhere Geistliche zeitgleich die Pfarrer dazu auf, verstärkt ihr Lehramt wahrzunehmen, Religionsunterricht zu erteilen oder durch Predigten und Unterweisungen über die serbische Orthodoxie aufzuklären. So stand es bereits im Protokoll der ersten Trebinjer Priestersitzung vom Januar 1889. Die

den, wie auch dass jeder [Priester] zur kommenden Sitzung eine nach eigenem Wissen selbst erstellte Predigt mitbringt, sodass sie die Geistlichkeit brüderlich verlese und man über die Tauglichkeit jeder einzelnen Predigt berate sowie über mögliche Schwächen und Unzulänglichkeiten.« Izvod iz zapisnika duhovne svešteničke sjednice tešanjskog protoprezviterata, držane 23.5.1894 u parohiji (selu) Cerovnici. In: Istočnik 7/8 (1894), 273–275, hier 274.

808 Vgl. *Pantelijć*, Milan: Crkveno besjedništvo. In: Istočnik 12/6 (1892), 552–554.

809 Rundschreiben Bischof Serafims an die gesamte Geistlichkeit, 11.2.1899. In: Istočnik 6/13 (1899), 81. Zwei Jahre später plante das Metropolitankonsistorium, Priester sollten Beichtnotizen für alle über 15-jährigen Gemeindemitglieder im *Domovnik* führen und diese Daten einmal jährlich nach Mostar melden. Bischof Serafim aus der Konsistoriumssitzung an alle Geistlichen, 15.2.1901. In: Istočnik 9/15 (1901), 196.

810 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1900–1903.

811 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 10.11.1900, AHNKŽ, SPPUT 308/1900 k. 1900–1903. Vgl. auch die Forderung eines anderen Priesters auf einer weiteren Priestersitzung des PP Trebinje: »[…] die Verbesserung der materiellen Lage wurde schon längere Zeit versprochen, aber es wurde nichts umgesetzt und in dieser Lage ist es unmöglich so viele Pflichten, besonders administrative, zu übernehmen […].« Protokoll einer Priestersitzung des PP Trebinje, o. D. [1900?]; SPPUT o. S. k. 1884–1924.

Erweiterung der Tätigkeiten der Priester im pädagogischen Bereich galt dabei als eine Wiederaufnahme vermeintlich alter seelsorgender Aufgaben der Geistlichkeit. Die Erweiterung verstand die hohe Geistlichkeit daher auch als eine thematische Beschränkung priesterlicher Aufgaben. Priester lehrten als Religionslehrer an einigen serbisch-orthodoxen Gemeindeschulen der Städte und ab Mitte der 1880er Jahre in den gegründeten staatlichen (kommunalen) Elementarschulen, wo zwei Wochenstunden Religionsunterricht obligatorisch waren.[812] Bischof Serafim begann seine religiöse Bildungsreform wie alle anderen auch mit einer Bestandsaufnahme und fragte die Priester nach Daten zu den konfessionellen und kommunalen Schulen, der Anzahl der Schüler und Lehrer, deren Ausbildung und Nationalität. Weiter interessierte den Bischof, wer den Religionsunterricht hielt und woher die Gehälter dafür stammten.[813]

Die hohe Kirchenverwaltung versuchte, den Religionsunterricht an den unterschiedlichen Schulen so effizient wie möglich zu kontrollieren. 1887 stellte das Konsistorium in Sarajevo einen Lehrplan für den orthodoxen Religionsunterricht zusammen, der Lehrinhalte und -mittel in der Eparchie Dabar-Bosna festlegte[814] und im ganzen Land als Leitfaden wirkte. Aus Mangel an Lehrbüchern und Schulung der Lehrkräfte gestalteten die meisten Priester den Religionsunterricht jedoch in Eigenregie.[815] Bischof Serafim beauftragte dabei auch die Protas, bei ihren vorgeschriebenen Visitationsreisen die Qualität und Frequenz des Religionsunterrichts zu prüfen.[816]

In den kirchgemeindlichen Schulen kam es häufig zu Konflikten zwischen Priestern und Laien-Lehrern. Einerseits waren dies fortgesetzte innergemeindliche Konflikte, sie zielten aber andererseits auch auf die Definition priester-

812 1878 gab es in der Herzegowina 12 serbisch-orthodoxe Schulen, die bis 1887 offiziell als orientalisch-orthodoxe oder griechisch-orthodoxe Schulen firmierten. *Nikić*, Andrija: Kulturne prilike u Hercegovini zadnjih desetljeća turske vladavine (1823–1878). In: Kačić. Zbornik Franjevačke Provincije Presvetog Otkupitelja 8 (1976), 1–29, hier 14; *Vukšić*: Međusobni odnosi 96.

813 Rundschreiben der Metropolie an die Geistlichkeit, 8.6.1889; AHNKŽ, SPPUT 119/1889 k. 1888–1896

814 Školske vijesti. In: Istočnik 1/1 (1887), 15 f.

815 Bischöflicher Verwalter Serafim an Prota Pješčić, 14.12.1888; Schreiben über den Schulunterricht in der Elementarschule von Trebinje. Serafim wies Pješčić an darauf zu achten, dass die 52 Knaben und drei Mädchen der kommunalen Elementarschule der Stadt mindestens zwei Stunden wöchentlich Religionsunterricht erhielten. »Zum Nutzen der Kirche, des Volkes und der ihm anvertrauten serbischen Jugend« sei Pješčić sicher selbst in der Lage den Lehrplan festzulegen. AHNKŽ, SPPUT 33/1888 k. 1888–1896. Das Gemeinsame Finanzministerium in Wien behielt sich vor die Schulbücher der verschiedenen Schultypen einschließlich des theologischen Seminars in Reljevo einzeln zu genehmigen. Vgl. ABH, ZVS 13/30/91/1883.

816 Bischof Serafim an Prota Pješčić, 18.7.1890; AHNKŽ, SPPUT 134/1890 k. 1888–1896. Dabei galt die Aufsicht über die Katechese allgemein als eine zentrale Aufgabe der Erzpriester. Vgl. Dve tri reči o katehizaciji i o protoprezviterskom nadzoru. In: Srpski sion 1/8 (1898), 4–6.

licher Pflichten – somit auf das geistliche Lehramt. Priester und Lehrer nahmen gegenseitige Kritik daher meist als Angriff auf das eigene Amt und die Pflichten wahr, die auch Lehrer nicht selten als ›heilig‹ bezeichneten. Kein Einzelfall war daher die Beschwerde des kirchgemeindlichen Schulverwalters Nikola Mešterović gegen Archimandrit Leontije Radulović 1885 in Mostar. Offensichtlich war Leontije in den Unterricht des Lehrers Jovo Grgurević gestürmt und hatte ihn derart vor den Augen der Schüler kritisiert, dass dieser seinen Dienst kündigte. Der Schulverwalter forderte daraufhin von Bischof Ignatije, dafür zu sorgen, dass Kritik der Geistlichkeit an der Arbeit der Lehrer nur außerhalb der Klassen und »unter vier und nicht unter eintausendundvier Augen« stattfinde. Den Lehrern, führte er weiter aus, sei es eine »heilige Pflicht«, die Geistlichkeit in der Schule zu achten, weswegen die Lehrerschaft jedoch auch von der Geistlichkeit verlange, das Ansehen der Lehrer, wo immer möglich, zu wahren und zu mehren. Nur so könnte man eine geachtete Stellung sowohl für die Lehrerschaft als auch die Geistlichkeit im Volk erstreiten. Er fügte hinzu, es könne nur schlimme Folgen für beide Seiten haben, wenn die eine Seite auf die andere einschlage.[817] Der Vergleich von Lehrerschaft und Priesterschaft war häufig, erzeugte aber unter Geistlichen gerade an kirchlichen Schulen oft ein verständliches Unbehagen, da die Laienlehrerschaft, indem sie eigene Bereiche für sich reklamierte, den Priestern einen begrenzten Aufgabenbereich zuwies und deren ganzheitlichen Anspruch in Frage stellte.

Priester verloren in den 1880er Jahren zunehmend an Bedeutung als Lehrer kirchgemeindlicher Schulen, vor allem da nun mehr und besser ausgebildete Lehrer, vornehmlich aus der Vojvodina, an den Schulen arbeiteten. Dies führte zu der auf den ersten Blick paradox erscheinenden Situation, dass an staatlichen Schulen Priester Religion unterrichteten, wobei dies an kirchgemeindlichen Schulen Laien übernahmen. Bischof Serafim gestand diesen Fakt 1889 ein: Priester sollten Kinder in der Herzegowina so oft als möglich in religiösen Belangen unterrichten, sollten an staatlichen Schulen den Religionsunterricht gewissenhaft übernehmen und ihn an kirchgemeindlichen Schulen überwachen.[818] Dabei entwickelte sich der Religionsunterricht an staatlichen Schulen für Pfarrer zu einer wichtigen Einnahmequelle, die vor allem stetig und verlässlich floss. Ab 1893 wurde die Bezahlung der Priester, Imame und Rabbiner an staatlichen Schulen zusätzlich zentralisiert und die Regierung übernahm dafür die Kosten.[819]

817 Lehrer und Schulverwalter der orthodoxen Schulen von Mostar, Nikola L. Mešterović, an Bischof Ignatije, 15.9.1885; AHNKŽ, SPŠM 86/1885.

818 Bischof Serafim, Rundschreiben an die gesamte Geistlichkeit, 26.11.1889. In: Istočnik 4/4 (1890), 3 f.

819 Circularerlass der LR, 16.12.1893; zitiert in: Benko für die LR an alle KB und BÄ, 4.9.1895; AHNKŽ, Kotarski sud Trebinje (KST) 7696/1895. (Die Akte befindet sich wahrscheinlich kriegsbedingt im falschen Fonds und gehört eigentlich zu Kotarski ured Trebinje.) Vgl. zum Erlass: *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 712.

Das Schulgesetz forderte mindestens zehn Schüler je Religionsgruppe, damit Religionsunterricht stattfand und bezahlt wurde. Gab es in kleinen Städten sowohl eine staatliche als auch eine kirchgemeindliche Schule, gerieten Priester häufig in ein veritables Dilemma zwischen ihren materiellen Interessen und ihrer Werteorientierung. Mit Verweis auf ein solches Beispiel in Stolac kritisierten mobilisierte städtische Laien 1896 gerade diesen Punkt des Schulgesetzes im ersten Memorandum an den Kaiser, da sie darin die staatliche Intention der Entfremdung der orthodoxen Serben von Volk und Glauben sahen.[820]

Da nur wenige Kinder Schulen und den dortigen Religionsunterricht besuchten, und wenn dann vor allem Jungen, empfahl die Kirchenleitung den Pfarrern im Jahre 1900, sie sollten nach jedem Gottesdienst, die anwesende Jugend beiseite nehmen und sie in Religion unterrichten. Auch hier versprachen die Priester auf der Priestersitzung kollektiv wenig euphorisch, es umzusetzen, »soweit dies möglich sein wird.«[821]

Bei allen zusätzlichen Aufgaben für Priester fragt man sich, welche anstatt dessen entfielen. Bis Anfang des 20. Jahrhunderts waren dies nicht viele. Lediglich von körperlichen Heilverfahren sollten sich Priester aus Sicht der Kirchenleitung und der Landesregierung fernhalten: So verbot der Bischof von Sarajevo 1889 seinen Priestern unter Strafe, an Pocken erkrankte Kinder zu behandeln. Die Regierung hatte das Konsistorium darauf hingewiesen, dass Priester »sich in diese Angelegenheiten einmischen« und damit der Verbreitung der Krankheit noch Vorschub leisteten.[822] Dabei zeigte sich am Verbot bestimmter Heilmethoden auch eine ›Entkörperlichung‹ und ›Vergeistigung‹ priesterlicher, eben *seelsorgerischer*, Praxis. Pfarrer sollten körperliche Leiden Ärzten überlassen und sich dafür auf die Gefahren für die Seele spezialisieren, was sie offenbar zunehmend auch taten.

Bildung als Mittel und Ziel der Reform

Bis in die späten 1880er Jahre besaßen die meisten in Bosnien neugeweihten Priester, wenn überhaupt, nur Grundschulbildung. Nur selten hatten sie ihre Kenntnisse und Fähigkeiten in einem Kloster erlangt. Nachdem die Eparchialverwaltung allerorten auf Pfarrer als Lehrer in ihren Gemeinden setzte, gewann auch ihre eigene Bildung zunehmend an Bedeutung. Gerade die neugeweihten Bischöfe versuchten es nach Möglichkeit zu vermeiden, ungeschulte Pfarramts-

820 Memorandum orthodoxer Kirchenvertreter an den Kaiser und König, 23.11./5.12.1896; ABH, ZMF PrBH 1120/1896.

821 Protokoll der Priestersitzung des PP Trebinje, Duži 23.5.1900; AHNKŽ, SPPUT 117/1900 k. 1900–1903.

822 Rundschreiben des Metropoliten Đorđe Nikolajević an alle Geistlichen der Eparchie, 11.5.1889. In: Istočnik 13–14/3 (1889), 227.

kandidaten zu weihen.[823] Nachdem im Herbst 1882 in Reljevo ein Priesterseminar eröffnet wurde, gab es ab Ende des Jahrzehnts zahlreiche ausgebildete Priesterkandidaten, die einige, wenn nicht alle vier, Schuljahre an dieser Lehranstalt besucht hatten. So weihte Serafim ab den frühen 1890er Jahren nur mehr weltliche Priesterkandidaten, die in Reljevo eine strukturierte geistliche Ausbildung erfahren hatten. Da Mönchsgeistliche meist weiter in Klöstern ›in die Lehre‹ gingen, kehrte sich zunehmend der Bildungsstand von Welt- und Ordensgeistlichkeit um, womit die zahlreichen jungen weltlichen Pfarrer nun deutlich gebildeter und durch ihre Ausbildung nahe der Hauptstadt weltgewandter waren als junge Mönchsgeistliche.[824]

Bei den älteren Geistlichen, die teils schon seit Jahrzehnten ihre Ämter inne hatten, empfahl der Bischof zur Weiterbildung neben Priestersitzungen nicht nur den *Istočnik* zur regelmäßigen Lektüre, sondern 1890 auch die serbische Kulturzeitschrift *Bosanska vila*, da sie nach seinen Worten Bildung verbreite, serbische Bräuche pflege und »alles zerschlage, was dem Volk fremd« sei.[825] Auch Landpfarrern war die neue Bedeutung von Bildung bewusst, gerade auch für den Fortbestand ihrer Familie. So hatte Priester Marko Danilović aus der Gemeinde Dživar selbst keine Schulbildung erfahren, als er 1856 geweiht wurde und die Pfarrstelle seines Vaters übernahm. In einem Fragebogen für Pfarrer aus dem Jahre 1900 beantwortete er die Fragen zu seiner Ausbildung und seinen Fremdsprachekenntnissen mit der Schulbildung seiner drei Söhne. Es war wohl das einzige, was er dort eintragen konnte. Von der Bildung seiner drei Töchter gab es nichts zu berichten.[826] Um einem seiner Söhne seine generationenalte Pfarrstelle zu vererben, musste dieser ein Priesterseminar besuchen, worum er sich seit den 1880er Jahren bemühte.[827] Sein erster Sohn Dušan hatte ein Jahr in Reljevo lernen dürfen und war dann der Schule verwiesen worden und nach Danilovićs Angaben verrückt geworden. Seinem zweiten Sohn Nikola hatte man den Eintritt in das Priesterseminar verweigert, der dritte Sohn Jovo lernte drei Jahre an der Handelsschule und drei am Gymnasium in Mostar, worauf-

823 1879 hatte Sava Kosanović, damals noch Archimandrit in Sarajevo, in einem Brief an den in Bosnien stationierten Feldmarschall Jovanović gefordert, der Staat solle verhindern, dass die Bischöfe Ungebildete zu Priestern weihten. *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve (2) 540; *Vukšić*: Međusobni odnosi 78.

824 Vgl. etwa die Liste der in der Zeit von 1891 bis 1894 in der Eparchie ZH neun geweihten Geistlichen. Davon hatten acht weltliche Geistliche das Priesterseminar in Reljevo abgeschlossen, über den 1891 geweihten Mönchsgeistlichen fehlt die Angabe der Ausbildung. Rukopoloženi klirici hercegovačko-zaholmske mitropolije. In: Istočnik 9/8 (1894), 359.

825 Rundschreiben des Metropoliten Serafim, 26.1.1890; AHNKŽ, SPPUT 27/1890 k. 1888–1896.

826 Spisak sveštenstva, Marko Danilović, 29.2.1900; AHNKŽ, SPPUT 84/1900 k. 1900–1903.

827 Abgelehnter Antrag des Priesters Marko Danilović um ein Stipendium und einen Unterrichtsplatz für seinen Sohn Nikola am Priesterseminar in Reljevo, Juni–September 1890; AHNKŽ, SPPUT 119, 209/1890 k. 1888–1896.

hin auch ihm das Stipendium entzogen wurde.[828] Dem Priester gelang es aber letztlich doch, seinem dritten Sohn einen Studienplatz und ein Stipendium in Reljevo zu ermöglichen, womit er nach dem Ersten Weltkrieg seine Nachfolge antreten konnte.[829]

So wuchs über die Jahrzehnte habsburgischer Herrschaft langsam, aber stetig eine vergleichsweise gebildete Pfarrgeistlichkeit heran. Um 1900 hatte etwa die Hälfte der Pfarrer ein Priesterseminar besucht.[830] In knapp drei Jahrzehnten hatten bis 1910 etwa 1.125 Jungen die theologische Lehranstalt in Reljevo besucht, jedoch nur etwa jeder fünfte (240) diese auch abgeschlossen. Aus der Herzegowina hatten 215 Schüler in Reljevo gelernt, was über 40 vollständig ausgebildete Priesterkandidaten für die Eparchie bedeutete.[831] Am Vorabend des Krieges bezeichnete der aus Gacko stammende Priester Toma Bratić den Bildungsstand der orthodoxen Geistlichen im Lande als auf dem gleichen Niveau wie im Patriachat von Karlowitz, welches jahrzehntelang gerade in Sachen Bildung als Vorbild gegolten hatte. Die Behauptung diente ihm als Argument, um auch dieselben Einkommensverhältnisse wie in der Vojvodina zu fordern.[832] Dabei hatten jedoch bis in die 1920er Jahre noch etwa ein Fünftel der herzegowinischen Pfarrer, unter ihnen Protas, keine theologische Lehranstalt besucht. Einige von ihnen, vor allem Mönche, waren lediglich in den Klosterschulen von Žitomislić oder Duži, einige wenige sogar nur in allgemeinen Grundschulen ausgebildet wurden. Dennoch war die herzegowinische Pfarrgeistlichkeit etwa seit der Jahrhundertwende im Schnitt höher gebildet als ihre Kollegen in Montenegro und offenbar auch in Serbien.[833] Noch in den 1870er Jahren hatte in der Herzegowina und Montenegro ein etwa gleiches Bildungsniveau unter orthodoxen Geistlichen geherrscht.[834] Besonders beachtlich war dieser Bildungsfortschritt gegenüber Serbien vor dem Hintergrund, dass die allgemeine Alphabetisierung in der Herzegowina deutlich niedriger war als in Ser-

828 Spisak sveštenstva, Marko Danilović, 29.2.1900; AHNKŽ, SPPUT 84/1900 k. 1900–1903.

829 *Pujić*: Dživarska crkvena opština 24 f.

830 *Kraljačić*: Kalajev režim 339.

831 *Ivanišević*: Srpsko-pravoslavno školstvo 81 (Tabelle).

832 *Bratić*, Toma A.: Materijalno stanje našeg sveštenstva. In: Srpski Sveštenik 1/1 (1912), 9 f.

833 Zur Ausbildung herzegowinischer Priester in den 1920er Jahren: *Stanić*: Stradanje sveštenstva; Priesterberichte aus der Eparchie Zahumlje-Herzegowina aus den frühen 1920er Jahren: AJ 69–243–371. Darin zum Vergleich auch jene aus der angrenzenden Eparchie Cetinje. Zum Vergleich serbisch-orthodoxer Eparchien in den 1900er Jahren: *Radić*: Život u vremenima 34–36 sowie überblicksweise Anfang der 1920er Jahre: Šematizam Istočno pravoslavne srpske patrijaršije. Po podacima iz 1924. godine. Sremski Karlovci 1925; *Grujić*: Pravoslavna srpska crkva 144, 159, 172. Zur Metropolie Cetinje schrieb Grujić 1921, die dortigen Geistlichen seien mehrheitlich schwach gebildet und unterschieden sich nur schwach vom Volk. Mehr noch trügen sie immer noch Volkskleidung und man erkenne sie nur an ihren Bärten. Ebd. 144.

834 Vgl. dazu auch *Leković*: Drobnjak.

bien.[835] So zeigen sich gerade in diesem Vergleich die beachtlichen Erfolge der vom imperialen Staat strukturierten und finanzierten Priesterausbildung, aber auch des Engagements der Bischöfe in einer multireligiösen Umgebung und in einem ›fremdgläubigen‹ Staat. Die Ausbildung von religiösen Experten spielte für die Konfessionalisierung in multireligiösen Imperien eine wichtige Rolle.

Pfarrer in der ›autonomen‹ Kirche ab 1905

Das Autonomiestatut von 1905 führte landesweit eine feste Besoldung von Pfarrgeistlichen, weltlichen wie Ordenspriestern, ein. Für Pfarrer war dies die wichtigste Reform in habsburgischer Zeit. Die staatlich garantierte Priesterbesoldung und die finanziell unabhängigen Eparchialräte[836] bedeuteten für die Organisation orthodoxen religiösen Lebens insgesamt eine Reform von enormer Tragweite. Neben der Priesterwohnung, für die die Gemeinden aufgefordert waren zu sorgen, und den Stolgebühren sollte ein monatliches Gehalt in Geld die erste und wichtigste Säule des Einkommens der Pfarrer bilden.[837] Die individuellen Subventionen und die Honorare für Religionsunterricht an staatlichen Schulen schaffte man ab. Die Regierung zahlte von nun an Subventionen an die Eparchialräte. Somit unterstand von nun an jegliche konfessionelle Bildung kirchlichen Gremien und wurde über die Eparchialräte finanziert. Die einzige Ausnahme stellte das Priesterseminar in Reljevo dar, das weiter von der Regierung direkt finanziert und kontrolliert wurde.[838] Die Pfarrabgabe der Gemeindemitglieder, der *bir*, wurde abgeschafft. Die Abgaben, die Orthodoxe für die kirchliche Verwaltung und ihre Experten zu leisten hatten, verringerten sich dadurch nicht, ihre Zahlung wurde lediglich insgesamt verbindlicher, da nun der Staat involviert war. Aus Sicht der Pfarrer war entscheidend, dass sich ihre materielle Lage besserte und stabilisierte und sie nicht länger von ihren Gemeindemitgliedern abhängig waren. Dafür intensivierten sich ihre Bindungen zur nun stark laiengeprägten Eparchialleitung.

Nach 1905 gestaltete die Eparchialverwaltung das gesamte kirchliche Abgabensystem um. Schon auf seiner ersten Sitzung befasste sich der Eparchialrat

835 In Serbien spricht man Anfang des 20. Jahrhunderts von 77 % Analphabeten, in Bosnien-Herzegowina lag die Quote 1910 bei 88 %, im Kreis Mostar, d. h. der Herzegowina, bei 85 %, was nach dem Kreis Sarajevo bereits das zweitbeste Ergebnis für die Schriftkenntnis in Bosnien darstellte. *Radić*: Život u vremenima 61; Volkszählung BuH (1910) XLIII. Vgl. auch *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 724.

836 Die offizielle Bezeichnung lautete: Eparhijski upravni i prosvjetni savjet/Eparchialer Verwaltungs- und Schulrat, kurz: Eparhijski savjet/Eparchialrat.

837 Statut über die Regelung der Kirchen- und Schulverwaltung v. 13.8.1905, 136 – Art. XII, 163 § 105.

838 Ebd. 137 – Art. XIII, 163 § 105 sowie Verwaltungsbericht (1906) 139.

in Mostar mit den Abgaben von Gläubigen, gleiches wurde auf den Priestersitzungen unternommen. Aufgrund der Einführung der Kultusumlage und der Abschaffung des *bir* waren sich alle einig, dass auch die Stolgebühren für geistliche Handlungen deutlich sinken sollten. Landesweit abgestimmt verringerte man die Stolgebühren für eine ganze Reihe von geistlichen Handlungen, ohne dabei die Gelegenheit zu verpassen, die religiöse Praxis damit zu beeinflussen: Viele Handlungen von Priestern wurden kostenfrei, besonders diejenigen in Kirchen und Schulen, nicht jedoch Weihen und Segnungen von Privathäusern, Kranken- und Totenriten sowie Trauungen.[839] Die hierfür erstellte Liste folgte theologischen und seelsorgepraktischen Überlegungen als auch Marktprinzipien. Religiöse Handlungen, die generell gestärkt werden sollten, verbilligte man, jene, deren Nachfrage gegenüber dem Priester nicht in Frage standen oder solche, die man lediglich als kanonisches Zugeständnis an die Gläubigen betrachtete, verteuerte man oder behielt die Abgabenhöhe bei. In der Erklärung zu den neuen Stolgebühren der Eparchie Sarajevo hieß es, man wolle mit den gesenkten Gebühren vor allem häufige Konfliktursachen zwischen Priestern und Gemeindemitgliedern beseitigen.[840] Priester befürchteten jedoch durch die zahlreichen kostenlosen oder kostengünstigeren Priesterhandlungen auch mehr Arbeit.

Angestoßen durch die zunehmende funktionale Differenzierung innerkirchlicher Aufgaben und Kompetenzen sowie durch die neuen Partizipationsmöglichkeiten strebten Pfarrpriester nach 1905 vermehrt nach einer eigenen Vergesellschaftung innerhalb ihrer Akteursgruppe. Eine Priestervereinigung hatten vereinzelte Geistliche seit den 1890er Jahren gefordert.[841] Die Idee erschien damals jedoch kaum erfolgversprechend, da sowohl die Kommunikation als auch das Bewusstsein gemeinsamer Interessen zu schwach waren. Damit erwuchs mehr als ein Jahrzehnt nach den Vergesellschaftungsbestrebungen von Priestern von oben und auf Bezirksebene – in den Priestersitzungen – nun die Bestrebung einer Vergesellschaftung von unten und auf eparchialer und Landesebene. Auch gründeten parallel zu den Priestern Lehrer von serbisch-orthodoxen Schu-

839 Der Eparchiale Verwaltungs- und Schulrat in Mostar erließ nach seiner ersten Sitzung am 16.12.1905 eine verbindliche Liste für Stolgebühren (»spisak epitrahiljskih prihoda«). *Terzić*: Izvještaj o radu EUPS 6 f. sowie unter: AJ 69–243–371. Vgl. auch den Gesetzesvorschlag für Priestergehälter in der Eparchie Dabar-Bosna und die darin aufgeführten neuen Stolgebühren: Predlog zakona o plaćama i ostalim parohijskim prihodama srpsko-pravoslavnog sveštenstva Dabro-bosanske Eparhije; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1905] k. 1884–1924. Die Liste der verbindlichen Stolgebühren in Bosnien-Herzegowina erhielt offensichtlich Anfang 1907 weitere Zusätze. Eine solche Liste in: AJ 69–243–371.

840 Nekolike napomene i razjašnjenja zakonskog predloga o plaćama parohijskih sveštenika Dabro-bosanske eparhije; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1905] k. 1884–1924.

841 *P. S. T.*: Nekoliko primjedaba na nacrt pravila za potpomaganje udovica i siročadi svešteničkijeh u D. B. Eparhiji. In: Istočnik 12/4 (1890), 445–449, hier 449.

len Ende 1905 eine gewerkschaftsähnliche »Serbische Lehrervereinigung«, um Gehalts- und Kompetenzforderungen Nachdruck zu verleihen.[842]

Ende 1906 trafen sich erstmals Priestervertreter der Eparchie in Mostar und berieten über ihre gemeinsamen Erfahrungen und Forderungen. Als zentrale Punkte forderten sie eine landesweite Priestervereinigung und einen finanzkräftigen Rentenfonds für Priester.[843] Im Februar 1907 gründeten dann orthodoxe Priester aus ganz Bosnien in Sarajevo eine Vereinigung,[844] womit der institutionell gestärkten, bürokratisierten als auch laisierten kirchlichen Verwaltung auf regionaler (eparchialer) und landesweiter (übereparchialer) Ebene auch eine landesweite professionelle Vergesellschaftung von Priestern entgegengestellt wurde. Über die neuen Strukturen waren nun auch neue Ressourcen und Kompetenzen zu verteilen, für die man Interessenvertretungen benötigte. Als ein Berufsverband setzte sich die Priestervereinigung hauptsächlich für Gehälter und Pensionen; für Rechte, Pflichten und Bildung von Priestern ein.

Reichlich fünf Jahre nach Einführung des festen Priestergehalts genehmigte die Regierung einen Pensionsfonds für Priester und parallel auch einen für Lehrer und Angestellte serbisch-orthodoxer Schulen.[845] Die Diskussionen über die missliche Lage der Geistlichkeit erreichten um 1912 einen neuen Höhepunkt. Dazu trug die seit diesem Jahr erscheinende Zeitschrift der Priestervereinigung *Srpski sveštenik* (Serbischer Priester) erheblich bei. Darin rechnete beispielsweise der Blagajer Priester Toma Bratić 1912 seine Armut genau vor: Ein Pfarrer verdiente danach jährlich etwa 1.200 K Gehalt und kam mit Stolgebühren und Lehrhonoraren selbst in der »besten« Gemeinde nicht über 2.400 K. Das reichte weder

842 Rezolucija Srpskog učiteljskog udruženja, 31.12.1905; Prva glavna skupština srpskih učitelja iz Bosne i Hercegovine u Sarajevu. In: Istočnik 1/20 (1906), 10–16.

843 In der Gründungsphase der Vereinigung war Prota Pravica aus Trebinje besonders aktiv. Zaključci sveštenstva protoprezviterata mostarskog, 20.9.1906. In: Istočnik 16/20 (1906), 395–398; Zapisnik sastavljen dana 16.11.1906 u sjednici izaslanika srp.-pravosl. sveštenstva eparhije hercegovačko-zahumske, držanoj u srp.-prav. protoprezviterskom zvanju u Mostaru. In: Istočnik 20/20 (1906), 537 f.

844 Pravila udruženja srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni i Hercegovini. In: Istočnik 5/21 (1907), 106–114; 6/21 (1907), 128–135 sowie AHNKŽ, SPPUT 35/1907 k. 1907–1909. Mit anderen Jahreszahlen vgl. hierzu auch *Davidović*: Srpska pravoslavna crkva 78.

Zur selben Zeit forderten auch Priester im Patriarchat von Sremski Karlovci eine Priestervereinigung. 1907 schrieb ein Priester dazu programmatisch und schlicht: »Brauchen wir eine Priestervereinigung? Wie ein Blinder das Augenlicht, wie ein Tauber das Gehör, der Hungrige und Schwache ein gutes Essen und Pflege, so braucht auch die Geistlichkeit eine Vereinigung. Ohne eine Vereinigung sind wir niemand und nichts, schwächlich, machtlos, wir kennen uns nicht und lernen uns nicht kennen, zerstreut, ohne irgendeine Organisation, arbeiten wir und wissen nicht, was wir arbeiten!« *Teofanović*, Vasilije: Svešteničko udruženje. In: Srpski sion 19/17 (1907), 298–300, hier 298.

845 Den von der Priestervereinigung gegründeten Rentenfonds unterstützte der Oberste Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo mit erheblichen Geldmitteln. Zapisnik sjednice sveštenićkog udruženja, 6.2.1907. In: Istočnik 4/21 (1907), 83–87; vgl. auch Verwaltungsbericht (1908) 19.

vorn noch hinten, da der Pfarrer davon einen Gehilfen und ein Pferd unterhalten sowie in den Rentenfonds einzahlen müsste. Von den verbleibenden 1.400 K müsste er sich und seine Familie ein ganzes Jahr ernähren und einkleiden, seinen Kindern die Schule finanzieren, für Ärzte und Zeitschriften aufkommen. Angesichts dessen waren für Bratić sogar der frühere *bir* sowie die früheren lokal und persönlich auszuhandelnden Stolgebühren besser. Selbst ein Waldhüter scheide mit 1.400 K in Rente, ein Priester lediglich mit 1.200 K, wobei ein Waldhüter nicht einmal Lesen und Schreiben können musste, so Bratić.[846]

Die berufsständische Vergesellschaftung der orthodoxen Priester und der Fakt der staatlichen Besoldung religiöser Experten forcierten interreligiöses Handeln auf höherer Ebene. So suchte die orthodoxe Priestervereinigung ihren Gehaltsforderungen auch über den Schulterschluss mit katholischen und muslimischen ›Geistlichen‹ Nachdruck zu verleihen. Vom Staat forderten sie, mindestens für die drei größten Glaubensgemeinschaften eine allgemeine Geistlichenentlohnung, die Kongrua, einzuführen.[847] Wie in anderen Fällen auch fing gerade bei erwartbarem Geld vom Staat die strategische interreligiöse Freundschaft an.

Die Landesregierung wich dieser Forderung jedoch aus. Sie schien nicht finanzierbar. Aber auch in Regierungskreisen hielt man die Priestergehälter für zu niedrig. So führte die Regierung 1912 erneut direkte staatliche Subventionen für weltliche Priester ein, sogenannte Teuerungszuschläge, die jährlich 200 K pro Pfarrer betrugen und über die Steuerämter direkt ausbezahlt wurden – an der Kirchenverwaltung vorbei. Zwei Jahre später wurden sie sogar noch einmal verdoppelt.[848] Auch der Hohe Eparchialrat in Sarajevo erhöhte 1913 die Pfarrgehälter grundsätzlich um 400 K auf 1600 K jährlich.[849] Die Priestergehälter blieben dabei ein wichtiges innerkirchliches als auch politisches Thema. Auf Priestersitzungen diskutierte man häufig darüber.[850] Und 1913 warb der Landtagsvizevorsitzende Danilo Dimović unter Priestern um Stimmen für seine Partei, indem er erklärte, er wolle sich für den staatlichen Kauf von Pfarrgründen (*sesije*) einsetzen.[851] Die Priestervereinigung tat dies als irrige Forderung

846 *Bratić*, Toma A.: Materijalno stanje našeg sveštenstva. In: Srpski sveštenik 1/1 (1912), 9 f. Zusammengefasst beschrieb der aus der Herzegowina stammende Bratić die Lage der Geistlichen so: »Der Mehrheit der Priester geht es dabei schlecht, dass es schlimmer nicht sein kann, da die Bedürfnisse sehr groß und die materiellen Mittel sehr gering sind, um die Bedürfnisse auch nur annähernd zu befriedigen.«

847 Uređenje svešteničke kongrue. In: Srpski sveštenik 3/2 (1913), 65–68.

848 Vgl. etwa die staatlichen Bewilligungen von Teuerungszuschlägen in: ABH, ZVS 59/18/1912; Uređenje svešteničke kongrue. In: Srpski sveštenik 3/2 (1913), 65–68, hier 66; Kirchengericht Mostar an alle Geistlichen, 24.5.1914; AHNKŽ, SPPUT 163/1914 k. 1913–1914.

849 Vgl. Uređenje svešteničke kongrue. In: Srpski sveštenik 3/2 (1913), 65–68, hier 65.

850 Protokoll der Priestersitzung, 2.11.1913; AHNKŽ, SPPUT 261/1913. Dabei wurde Vid Parežanin zum Vertreter der Priester des PP Trebinje gewählt und sollte Anfang 1914 nach Sarajevo zur Priesterversammlung reisen.

851 Danilo Dimović an Prota Pravica (Vordruck), 13./26.11.1913; SPPUT 281 k. 1913–1914.

ab.[852] Das Ziel der Priestervereinigung, ein strategisches Bündnis mit Experten der anderen Glaubensgemeinschaften einzugehen, gelang Anfang 1914: Im Februar baten die Oberhäupter der drei großen Glaubensgemeinschaften gemeinsam um Erhöhung der Ausgaben für Religionszwecke. In einem Telegramm forderten der Sarajevoer katholische Erzbischof Josip Stadler und der dortige Weihbischof Ivan Šarić, die serbisch-orthodoxen Metropoliten Evgenije Letica, Petar Zimonjić und Ilarion Radonić sowie der Mufti von Mostar Hadži Abdullah ef. Riđanović eine Million Kronen zusätzlicher Staatsmittel für die Entlohnung der Geistlichen aller drei Konfessionen.[853]

Die im Autonomiestatut den Kirchgemeinden zugesicherte freie Priesterwahl verstärkte den Konkurrenzkampf auf dem geistlichen Arbeitsmarkt, auch da die Beschränkung der Pfarrkandidaten auf bosnisch-herzegowinische Landesangehörige von 1883 aufgehoben wurde. Über die Eparchialräte und die Priestervereinigung wuchs aber auch das kollektive Interessensbewusstsein von Priestern. Als etwa nach dem Tod des langjährigen Pfarrers der Mostarer Gemeinde, Jovan Mucović, im September 1908 dessen Amt neu zu besetzen war,[854] wählte die Gemeindeversammlung Anfang 1909 den publizistisch aktiven und streitbaren Priester Ljubo Vlačić aus dem dalmatinischen Metković, an der Grenze zur Herzegowina. Vlačić hatte kritische Beiträge zur katholischen Kirche übersetzt, zur serbischen Geschichte des Neretvaraumes veröffentlicht und dabei jeweils die nationalen und religiösen Debatten heftig befeuert.[855] Seine Wahl stand sicher unter dem Eindruck der gespannten Lage in der Annexionskrise seit Oktober 1908. Unter den herzegowinischen Geistlichen löste die Wahl hingegen heftige Kritik aus, wobei man sich auch an die 1889 verhinderte Wahl des dalmatinischen Priesters Bućin erinnerte.[856] Für den Protest gegen die Einsetzung des Dalmatiners Vlačić mobilisierten die Priester nun ihre Vereinigung, von der ein Schreiben gegen die Einsetzung kursierte. Die Priestervereinigung agierte als landesweiter Berufsverband auch protektionistisch. Priester aus der gesamten Eparchie unterschrieben ein Protestschreiben an das Kirchengericht, indem stark moralisch argumentiert wurde:

852 Parohijske sesije. In: Srpski sveštenik 2 (1913), 308.

853 Telegramm an GFM Biliński, unterschrieben von Josip Stadler, Ivan Šarić, Evgenije Letica, Petar Zimonjić, Ilarion Radonić und Hadži Abdullah ef. Riđanović, 26.2.1914; ABH, ZMF PrReg 255/1914.

854 Nachruf auf Jovan Mucović. In: Istočnik 20/22 (1908), 315.

855 *Desanctis*, Luigi: Papa nije nasljednik svetoga Petra. S talijanskog preveo Ljubomir Ner. Vlačić. Beograd 1896; *Vlačić*, Ljubomir N.: Iz prošlosti srpske oblasti neretljanske. Mostar 1901; *Bjelovučić*, Nikola Z.: Odgovor na Vlačićevu knjižicu. »Iz prošlosti srpske oblasti neretljanske«. Zar je i Neretva srpska? Zagreb 1902; *Bjelovučić*, Nikola Z.: Neretva je hrvatska. Odgovor na odgovor g. Vlačiću. Zagreb 1903. Vlačić übersetzte auch Erzählungen des italienischen, romantisch nationalen Schriftstellers Gabriele D'Annunzio und veröffentlichte sie in Mostar: *Vlačić*: San Panteleone. In: Srpska zora 12/5 (1900), 401–407.

856 Zur Wahl von Jovan Bućin aus Dubrovnik zum Pfarrer von Mostar vgl. Kap 3.2.

Wir betonen mit Stolz, dass die heimische Geistlichkeit seit alters her bis heute ihren erhabenen schweren Dienst, sowohl den pastoralen wie auch den zivilen – patriotischen, treu und ehrlich mit Selbstaufopferung ausführte, abgesehen davon, dass sie für all dies auf die miserabelste Weise entlohnt wird (1.200 K jährliches Gehalt) und sie es durch nichts verdient hat, durch einen x-beliebigen, wo auch immer er herstamme, degradiert zu werden [da se zapostavlja, bilo ko ma sa koje strane].[857]

So eröffneten sich neue Konfliktlinien jenseits der bekannten zwischen Pfarrern und Eparchen, orthodoxen Untertanen und der habsburgischen Regierung. Hier spielte das kollektive Gefühl der Benachteiligung herzegowinischer Geistlicher gegenüber ihren dalmatinischen Kollegen die ausschlaggebende Rolle, und dass sie schmerzlich spürten, hinsichtlich von Bildung und ›Weltgewandheit‹ gegenüber Geistlichen aus Dalmatien oder der Vojvodina hintanzustehen. Offensichtlich lösten die Gemeinde, die Priesterschaft und die eparchialen Gremien den Konflikt, indem die Gemeindeversammlung sich 1910 auf die Wahl von Marko Popović zum dritten Pfarrer von Mostar einigte.[858]

Auch in anderen weit profaneren Bereichen des sozialen Lebens waren Priester bestrebt, ihre soziale Führungsposition innerhalb der ethno-konfessionellen Gemeinschaft auszubauen beziehungsweise zu sichern. Ganz zentral gehörten hierzu ihre Aktivitäten bei der Gründung und Leitung von serbisch-orthodoxen Vereinen in Städten und Kleinstädten. Waren Priester ab den späten 1880er Jahren fast immer in den Gesangsgesellschaften und ab den späten 1890er Jahren in Turnvereinen aktiv, leiteten sie sie nur in den kleineren Städten. In größeren Städten wie Mostar und Trebinje übernahmen zumeist Laien die Führung, wobei es nicht selten zu Konflikten um die Ausrichtung der Vereinstätigkeiten kam.

In den ersten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gründeten sich in Bosnien-Herzegowina ethno-konfessionell getrennte protonationale sowie nationale Bildungsvereine. Städtische Laien und Priester formten in Sarajevo 1902 die serbische Gesellschaft *Prosvjeta* (Bildung, Aufklärung). Ihr folgten 1903 die Gründung eines ähnlich ausgerichteten katholischen und kroatischen Vereins *Napredak*

857 Von Priestern des PP Mostar formulierter Protestbrief an das Kirchengericht in Mostar, unterschrieben von acht Priestern des PP Trebinje, 17.5.1909; AHNKŽ, SPPUT 121/1909 k. 1907–1909.

In einem weiteren Brief an das Kirchengericht Mostar schrieben neun Priester des PP Trebinje, sie schlössen sich dem Protest der Priester des PP Mostar an, da es »ein schwerer und erniedrigender und mit nichts verdienter Schlag gegen sich selbst im moralischen und materiellen Sinne« darstelle, einen Priester von außerhalb der Eparchie zum Pfarrer zu ernennen. Priester des PP Trebinje an Kirchengericht Mostar, 22.5.1909; SPPUT 129/1909 k. 1907–1909.

858 Seine Antrittsrede in Mostar: *Popović*, Marko S.: Prvi pozdrav parohijanima, 16.5.1910. In: Istočnik 14/24 (1910), 220 f. Vgl. auch zu seiner Biographie: Beglaubigung des Kirchengerichts Mostar über den Dienst von Marko Popović, 2./15.6.1936; AHNKŽ, ZHM 1082/1936.

(Fortschritt) sowie jene eines muslimischen und später proserbisch orientierten Vereins *Gajret* (Eifer, Fleiß, Unterstützung).[859] Im Gegensatz zu *Napredak* und *Gajret* definierte sich *Prosvjeta* explizit in einem überkonfessionellen Sinne, war aber keinesfalls antireligiös oder säkular. In letzter Konsequenz besaß jedoch für viele leitende Mitglieder von *Prosvjeta* nur die überzeitliche Nation Transzendenz. Der unausgesprochene Fokus auf Orthodoxe, weniger auf die Orthodoxie stand dabei nie in Frage. Gerade in den Kleinstädten bauten jedoch beinahe ausschließlich Gemeindepriester die Strukturen von *Prosvjeta* auf, gezielt gefördert von den Bischöfen. Zudem sammelte die Gesellschaft Spenden in Kirchen und auf kirchlichen Feiern und nutzte die kirchlichen Verwaltungsstrukturen. *Prosvjeta* wurde daher abseits ihrer Beteuerungen stark konfessionell geschlossen verstanden.

Anfangs war die Arbeit von *Prosvjeta* auf Schüler- und Studentenstipendien begrenzt, weitete sich aber zusehends auf weitere Bildungsbereiche aus: Ab 1906 organisierte die Gesellschaft Hunderte Alphabetisierungs-, Land- und Hauswirtschaftskurse im Lande und gründete ab 1907 die ersten serbischen Landwirtschaftsgenossenschaften.[860] Seit 1910 verloren Priester merklich an Einfluss innerhalb von *Prosvjeta* oder den serbischen Turnvereinen *Soko* (Falke). Dabei waren sie immer noch an den Aktivitäten der Vereine beteiligt, zumeist jedoch nur mehr als Mitglieder von Aufsichtsräten oder als Leiter religiöser Riten im Rahmen von Feierlichkeiten. Geistliche konnten sich nur selten einer instrumentellen Einbindung in die nationalen Vereine erwehren und prägten diese ab dem zweiten Jahrzehnt häufig nur mehr legitimierend. An dieser Stelle verloren Priester den Konkurrenzkampf mit säkularen serbischen Eliten wie Lehrern, Händlern und zunehmend Akademikern, die die *Nation* als wichtigstes kollektivbildendes Konzept propagierten und *Religion* ihr unterordneten, ohne sie grundsätzlich abzulehnen. Mit dieser säkularen Auffassung waren immer auch Überlegung in Richtung auf Muslime und Katholiken verbunden, deren religiösen Verortungen gegenüber man sich inkonsequent offen zeigte.

Neue Aufgaben, neue Pflichten

Aufgrund des festen Pfarrgehalts erhöhten sich von allen Seiten die Ansprüche an die Priester. Spätestens um 1910 lassen sich um ein Vielfaches höhere Gottesdienstzahlen in den Kirchen der Herzegowina nachweisen als noch zwanzig Jahre zuvor. Selbst in abgelegenen ländlichen Kirchgemeinden fanden in den Jahren bis zum Ausbruch des Krieges zwischen 40 und 50, teilweise sogar

859 *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 106–108.

860 *Madžar*, Božidar: Prosvjeta. Srpsko prosvjetno i kulturno društvo 1902–1949. Banja Luka, Srpsko Sarajevo 2001; *Klarić*, Slavica: Srpsko kulturno i prosvjetno društvo ›Prosvjeta‹ (1902–1949). Sumarno-analitički inventar. Sarajevo 2004.

über 90 Gottesdienste jährlich statt.[861] Vermehrt verlangten nun Gläubige von den Protopresbyteraten, dafür zu sorgen, dass in ihren, nicht selten neugebauten Kirchen häufiger Gottesdienst gefeiert würde. Seit 1905 zahlten alle Orthodoxen über die Steuerämter eine Kultusumlage, für die sie auch mehr Gegenleistungen ihres Pfarrers forderten. Zudem wirkten sich einerseits die gesenkten Stolgebühren für Gottesdienste an orthodoxen Feiertagen auf eine spürbar stärkere Nutzung des kirchlichen Raumes aus. Andererseits weigerten sich Pfarrer, gestützt durch eparchiale Vorgaben, auch zunehmend, Übergangsriten und Sakramente in den Häusern der Familien zu spenden. Feste, staatlich gesicherte Priestergehälter beeinflussten die religiöse Praxis somit nachhaltig.

Zum einen wuchs um 1910 der Grad der von den Pfarrern zu bewältigenden Bürokratie weiter an. Die Eparchialleitung verlangte weitere Protokollbücher zu führen und häufiger Berichte zu schicken.[862] Dennoch blieben gerade unter der ländlichen Bevölkerung die Beharrungskräfte groß. Bis 1914 gab es regelmäßig Beschwerden über vernachlässigte administrative Pflichten von Pfarrern und Gemeindeverwaltungen. Zum anderen konnte die Eparchialverwaltung über die zentralen Priestergehälter die Effektivität ihrer Erlässe erhöhen. So war nun erstmals von verhängten und durchgesetzten Bußstrafen gegenüber Pfarrern die Rede (Epitimie/*epitimija*), mit denen seit Ende der 1880er Jahre gedroht worden war.[863] Pfarrer wurden in solchen Fällen für eine bestimmte Zeit, meist einige Monate, von ihren Amtspflichten enthoben und man strich ihnen das Gehalt.[864] Zudem verloren sie den Anspruch auf Gehaltserhöhung nach fünf Jahren, womit die Strafe langfristig wirkte.[865] Auch hier kam es zu einer Vereinheitlichung der kirchlichen Regelungen, nachdem das Kirchliche Obergericht in Sarajevo 1911 Richtlinien für Disziplinarverfahren vorgelegt hatte, an denen sich die Eparchialen Kirchengerichte orientieren sollten.[866]

861 Vgl. die Priesterberichte aus den Pfarrämtern Mesari, Sutorina, Zupci, Gorogaše und Lastva-Korjeniće innerhalb des PP Trebinje. AHNKŽ, SPPUT 2, 14, 17, 36, 40/1913 k. 1913–1914.

862 Kirchengericht Mostar an PP Trebinje, 8.2.1913; AHNKŽ, SPPUT 64/1913 k. 1913–1914.

863 Vgl. etwa die Androhung von Bußstrafen wegen Verstößen von Pfarrern gegen das Ehebestimmungen: Metropolit Serafim an alle Geistlichen und Kirchgemeinden der Eparchie Zahumlje-Herzegowina, Mostar 25.4.1889; AHNKŽ, SPPUT 86/1889 k. 1888–1896. Abgedruckt auch in: Istočnik 15/3 (1889), 253 f.

864 Vgl. das Beispiel des Pfarrers Sava Porobić, der nach abgeleisteter dreimonatiger Bußstrafe (*epitimija*) das PP Trebinje bat, ihm seine »Pfarrrechte« zurückzugeben. Darüber Prota Pravica an Kirchengericht Mostar, 3.12.1913; AHNKŽ, SPPUT 303/1914 k. 1913–1914.

865 Predlog zakona o plaćama i ostalim parohijskim prihodama srpsko-pravoslavnog sveštenstva Dabro-bosanske Eparhije, § 13; AHNKŽ, SPPUT o. S. [1905] k. 1884–1924.

866 Abschrift der Bestimmungen des Kirchlichen Obergerichts in Sarajevo [Uputstvo u disciplinarnom postupku kod eparhijskih crkvenih sudova, Sarajevo] 10.–12.10.1911; AHNKŽ, SPPUT 131/1914 k. 1913–1914.

Zusammenfassung

Die serbisch-orthodoxen Pfarrer entwickelten sich in dreieinhalb Jahrzehnten zu professionellen und spezialisierten Experten des religiösen Feldes, die sie zuvor in dieser Qualität nie gewesen waren. Ihre rituellen, lehrenden und administrativen Tätigkeiten in der Kirchgemeinde verdrängten schrittweise die bis dahin zahlreichen anderen zum Broterwerb. In beeindruckendem Maße wuchs die Bildung von Priestern. Gleichsam wurden sie verbindlicher in eine räumlich und hierarchisch strukturierte Organisation eingegliedert. Dabei verbesserte sich ihre materielle Situation vor allem durch staatliche Interventionen, was nicht hieß, dass Klagen von Priestern über ihre materielle Situation verstummten. All diese Veränderungen waren das Ergebnis einer Konfessionalisierung mit Unterstützung des multireligiösen Imperiums Habsburg. Parallel zum Prozess der Festlegung von Glaubensinhalten und -praktiken und der Festigung organisatorischer und expertlicher Strukturen schritt die Trennung der heiligen von den profanen sozialen Sphären voran, wodurch Geistliche im verkirchlicht religiösen Bereich an Bedeutung gewannen, gesamtgesellschaftlich jedoch verloren. Die Beispiele von Geistlichen an der Spitze von nationalen Sport- und Kulturvereinen war dabei nur der Versuch, diese Entwicklung aufzuhalten. Säkulare Nationalisierer nutzten die Funktionen und Ausdrucksformen von Religion und ihre organisierten Experten zur Verbreitung eines sakralisierten politischen Konzeptes. Umgekehrt gelang es Geistlichen jedoch kaum, die mobilisierten städtischen Laien unter ihrer Führung in eine von ihnen kontrollierte religiöse Struktur einzubinden.

Die religiöse Organisation der serbisch-orthodoxen Kirche gewann durch den national-religiös geprägten politischen Kampf um die Kirchen- und Schulautonomie der 1890er bis 1900er Jahre an gesellschaftlicher Bedeutung, jedoch um den Preis ihrer Laisierung und Profanisierung in weiten Bereichen.

4. Epilog: Staat und Glaubensgemeinschaft im Großen Krieg

Die Balkankriege von 1912/1913 und das Attentat von Sarajevo im darauffolgenden Jahr wandelten das Verhältnis des habsburgischen Staates zu seinen serbischen Untertanen grundlegend. Die entscheidenden politischen Akteure des Habsburger Reiches gaben so bereits 1913, endgültig jedoch im Juli 1914, wesentliche Prinzipien des aufgeklärten Imperiums auf, darunter die weitgehende politischen Gleichstellung aller anerkannten ethno-konfessionellen Bevölkerungsgruppen. Damit verloren die von habsburger Serben jahrzehntelang entwickelten, latenten Gewissheiten über das staatliche Handeln Österreich-Ungarns über Nacht an Bedeutung. Von 1913 an prägte die Außen- und Sicherheitspolitik die habsburgische Innenpolitik, erst recht die Religions- und Nationspolitik am unsicheren südlichen Rand der Monarchie – in Bosnien-Herzegowina. Epilogisch soll im letzten Kapitel der Bruch im Verhältnis zwischen Staat und serbischer ethno-konfessioneller Gemeinschaft thematisiert werden.[1] Dabei geht es um die Reaktionen von militärischen und zivilen Führungskreisen auf die Bedrohung des Staates und um die Frage, wie der Feind im eigenen Land definiert und behandelt wurde.

1912 reiften in Griechenland, Bulgarien, Serbien und Montenegro gemeinsame Pläne, das Osmanische Reich in Europa endgültig zu beerben. Mit Unterstützung Russlands gründeten die Staaten den Balkanbund,[2] griffen das

1 Bezeichnenderweise beschäftigt sich die deutsch- und englischsprachige Forschung kaum mit dem Handeln habsburgischer Staatseliten gegenüber den ›eigenen‹ Bürgern serbischer Nation bzw. serbisch-orthodoxen Glaubens. Vgl. etwa: *Kramer*, Alan: Combatants and Noncombatants. Atrocities, Massacres, and War Crimes. In: *Horne*, John (Hg.): A companion to World War I. Chichester 2010, 188–201, hier 191–193; *Ders.*: Recent Historiography of the First World War (Part I). In: Journal of Modern European History 1/12 (2014), 5–27, hier 16–22; *Panayi*, Panikos: Minorities. In: *Winter*, Jay M. (Hg.): The Cambridge History of the First World War. Vol 3: Civil society. Cambridge 2014, 216–241. Lediglich Matthew Stibbe und Andrej Mitrović widmen sich dem Thema. Vgl. etwa: *Stibbe*, Matthew: Krieg und Brutalisierung. Die Internierung von Zivilisten bzw. ›politisch Unzuverlässigen‹ in Österreich-Ungarn während des Ersten Weltkrieges. In: *Eisfeld*, Alfred/*Hausmann*, Guido/*Neutatz*, Dietmar (Hg.): Besetzt, interniert, deportiert. Der Erste Weltkrieg und die deutsche, jüdische, polnische und ukrainische Zivilbevölkerung im östlichen Europa. Essen 2013, 87–106 sowie *Mitrović*, Andrej: Serbia's Great War, 1914–1918. London 2005.

2 Vgl. *Boeckh*, Katrin: Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan. München 1996, 13–31.

Osmanische Reich im Herbst 1912 an und siegten nach wenigen Wochen an vielen Fronten. Aufgerüttelt von den neuen Machtkonstellationen wägte Wien bald darauf alle Reaktionsmittel ab. Im Oktober 1912 verstärkte die Armee ihre Truppen in den Grenzgebieten zu Serbien und Montenegro. Zudem argumentierten im November zahlreiche politische Kreise in Wien, darunter der Thronfolger und Generalinspekteur der Armee, Franz Ferdinand, offen für einen Waffengang gegen Serbien.[3]

Auch in Bosnien herrschte enorm gespannte Stimmung. Hier waren nicht nur serbisch-orthodoxe, sondern auch katholische Kreise von den Erfolgen der serbischen und montenegrinischen Truppen hellauf begeistert. Muslime verängstigten dagegen die Nachrichten über Misshandlungen, Morde und Fluchtbewegungen von Muslimen im Kosovo und in Makedonien. Nicht selten waren die dort flüchtenden Muslime erst vor Jahren aus Bosnien eingewandert.[4] Auf der anderen Seite flohen ab dem Herbst 1912 zahlreiche serbische Männer aus Bosnien nach Serbien und Montenegro und meldeten sich als Freiwillige in den dortigen Truppen. Serbische Vereine, wie *Prosvjeta*, sammelten Geld und Material zur Unterstützung der Armeen beider Staaten.[5] Wien veranlasste daraufhin die Teilmobilmachung seiner Streitkräfte im Osten und Südosten des Reiches. Die Landesregierung in Sarajevo rief die Lokalverwaltungen im Lande zu größter Vorsicht auf und unterbrach im Dezember die Tätigkeit des Landtages. In dieser Situation stand jegliche öffentliche Tätigkeit von Serben oder Serbisch-Orthodoxen generell unter dem oft nicht unbegründeten Verdacht, Anschluss-

3 Als Auslöser diente die sogenannte Prochaska-Affäre um den österreichisch-ungarischen Gesandten in Prizren, Oskar Prochaska. Serbische Truppen hatten nach der Einnahme Prizrens Ende Oktober 1912 mehrfach die diplomatische Immunität des dortigen Konsuls verletzt, ihn kurzzeitig festgesetzt, diplomatische Post beschlagnahmt und seine Pferde requiriert. Hinzukam, dass daraufhin für mehrere Tage sein Schicksal unklar gewesen war. Die habsburgische Presse und Regierungskreise gingen tagelang unberechtigter Weise von Mord oder Misshandlung aus, während sich der Gesandte nach Üsküp/Skoplje abgesetzt hatte. *Bittner*, Ludwig/*Uebersberger*, Hans: Österreich-Ungarns Außenpolitik (4) 797 f., 851, 882 f., 1030–1034, 1041–1044, 1088 f.

4 Vgl. *Höpken*: Flucht vor dem Kreuz; *Destani*, Bejtullah D. (Hg.): The Balkan Wars. British consular reports from Macedonia in the final years of the Ottoman Empire. London 2014, passim.

5 *Ekmečić*, Milorad: Uticaji balkanskih ratova 1912–1913 na društvo u Bosni i Hercegovini: Radovi iz istorije Bosne i Hercegovine XIX veka. Beograd 1997, 399–423, hier 414–418. Der Priester der Gemeinde Sutorina in der Boka Kotorska, Špiro Lučić, schrieb in den 1920er Jahren in seiner Chronik, er habe im Oktober 1912 seine Gemeinde zusammengerufen, eine patriotische Rede gehalten und hernach 120 kg Hemden, Hosen, Tücher, Handtücher sowie 1067 Kronen gesammelt, wovon je die Hälfte nach Belgrad und Cetinje gespendet wurde. *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 139.

Über die Stimmung in Bosnien vgl. auch die Tagebuchaufzeichnungen des Anfang November zum wiederholten Male in Sarajevo weilenden österreichischen Politikers, Joseph Maria Baernreither. *Ders.*: Fragmente eines politischen Tagebuches 163–168.

forderungen von Bosnien-Herzegowina gegenüber Serbien oder Montenegro, sogenannte großserbische Ideen, zu verbreiten.[6]

Mit der Belagerung des osmanischen Skutaris (alb. Shkodër/skr. Skadar) durch montenegrinische und serbische Truppen im März 1913 spitzte sich die Lage aus Wiener Sicht eklatant zu. Die Inkorporierung der Stadt durch Montenegro oder Serbien hätte eine deutliche Machtzunahme für einen der beiden serbischen Staaten bedeutet und war als solche für Habsburg vollkommen inakzeptabel. Auf Druck Österreich-Ungarns und später auch Russlands konnte Serbien zum Abzug seiner Truppen bewegt werden. Montenegro war hingegen lange nicht bereit einzulenken, weswegen Wien klare Kriegsdrohungen an Montenegro sandte.[7]

Finanzminister Biliński stimmte in dieser Situation dem wiederholten Drängen des Landeschefs und Generals Oskar Potiorek zu, den Ausnahmezustand über Bosnien zu verhängen. Damit wurde Anfang Mai 1913 ein Großteil der zivilen Rechte wie die Bewegungs-, Rede- und Versammlungsfreiheit sowie das Briefgeheimnis aufgehoben. Die Verordnungen lösten zudem alle »serbisch nationalen Organisationen« auf. Neben den im Lande verstreuten Antialkoholvereinen *Pobratimstvo* (Verbrüderung) und *Trezvenost* (Enthaltsamkeit) sowie den nationalen Sportvereinen *Srpski Sokoli* (Serbische Falken) waren davon unter anderem auch die Priestervereinigung, der Sveti-Sava-Verein in Reljevo, das Serbische Dilettantentheater in Sarajevo und die serbische Handwerkergenossenschaft betroffen.[8] Muslimische, katholische oder jüdische Organisationen

6 Bericht des 15. Korpskommandos in Sarajevo, Michael v. Appel, an Kriegsministerium, 19.12.1912. In: *Bittner*, Ludwig/*Uebersberger*, Hans: Österreich-Ungarns Außenpolitik (5) 176–179; Aufzeichnung über eine Besprechung der gemeinsamen Minister und des Chefs des Generalstabes über besondere militärische Vorkehrungen in Bosnien-Herzegowina und Dalmatien, 24.12.1912; vgl. zur Gesamtlage auch *Kiszling*, Rudolf: Die Entwicklung der österreichisch-ungarischen Wehrmacht seit der Annexionskrise 1908. In: Militärwissenschaftliche Mitteilungen 10/65 (1934), 789–802, hier 798–800; *Jeřábek*, Rudolf: Potiorek. General im Schatten von Sarajevo. Graz u. a. 1991, 49–55.

7 *Kapidžić*, Hamdija: Skadarska kriza i izuzetne mjere u Bosni i Hercegovini u maju 1913. godine. In: Bosna i Hercegovina pod austrougarskom upravom. Sarajevo 1968, 155–197; *Rakočević*, Novica: Crna Gora i Austro-Ugarska 1903–1914. Titograd 1983, 119–133; *Boeckh*: Von den Balkankriegen 46–48; *Hannig*, Alma: Die Balkanpolitik Österreich-Ungarns vor 1914. In: *Angelow*, Jürgen (Hg.): Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan. Perspektiven der Forschung. Berlin 2011, 35–56. Vgl. zu den innen- und außenpolitischen Überlegungen in Wien Anfang Mai 1913: Protokoll des gemeinsamen Ministerrates in Wien, 2.5.1913. In: *Bittner*, Ludwig/*Uebersberger*, Hans: Österreich-Ungarns Außenpolitik (6) 324–337.

8 Verordnung d. LR f. BuH v. 2.5.1913. In: GVBlBH 1913, 127; Verordnung d. LR f. BuH v. 2.5.1913. In: Ebd. 127–130. Spätestens seit 1912 warf die Militärführung in Sarajevo Vereinen wie *Prosvjeta*, den *Sokol*-Vereinen, aber auch *Pobratimstvo* und *Trezvenost* vor, dass sie »trotz ihrer gewiß nicht abzuleugnenden ethischen Zwecke vor allem das eine Ziel vor Augen haben, [nämlich] Haß gegen die Monarchie zu säen und den Anschluss von Bosnien und der Herzegowina an Serbien zu propagieren.« Bericht des 15. Korpskommandos in Sarajevo,

tangierten die Regelungen nicht. Lediglich sozialistische Vereine galten als gleichermaßen staats- und wehrzersetzend wie serbische und wurden ebenfalls aufgelöst. Hinter ihnen machte man ebenso die serbisch und/oder jugoslawisch orientierte Jugend aus.[9]

Gleichzeitig begann Landeschef Potiorek unter Muslimen und Katholiken paramilitärische Truppen, sogenannte (Grenz-)Schutzkorps, auszuheben. Serbisch-Orthodoxe als auch Sozialisten schloss man davon explizit aus, da sie Habsburg gegenüber generell als illoyal galten.[10] Damit setzte Potiorek nun im Mai 1913 um, wovor ihn das Finanzministerium Ende 1912 in letzter Minute abgehalten hatte. So durchsuchte die Gendarmerie in der Herzegowina beispielsweise auch Räume von *Prosvjeta*, einiger Kirchgemeinden und Klöster nach Waffen.[11]

Nachdem Montenegro letztlich auf Grund russischen Drucks einlenkte und seine Truppen aus Skutari abzog, hob die Regierung die Ausnahmeregelungen nach nur zwölf Tagen wieder auf. Die Folgen der Suspendierung bürgerlicher Freiheiten und insbesondere der antiserbischen Handlungen des Staates waren jedoch gewichtig. Bereits 1913 verdeutlichten sie Serben in Bosnien, wie das Militär im Falle eines Krieges mit Serbien oder Montenegro vorhatte mit ihnen umzugehen. Die militärische Führung unter Potiorek hatte 1912 seit langem bestehende Pläne im Finanzministerium durchgesetzt, ihre Kompetenzen gegenüber der Zivilverwaltung in Bosnien deutlich zu stärken.[12] Mit ihrem Vorgehen von 1913 schwächte sie das Vertrauen und die Loyalität gegenüber den zivilrechtlichen Institutionen des Imperiums weiter erheblich. Letztlich verloren so auch die wenigen Stimmen jener Serben in Bosnien an Glaubwürdigkeit, die Habs-

Michael v. Appel, an Kriegsministerium, 19.12.1912. In: *Bittner*, Ludwig/*Uebersberger*, Hans: Österreich-Ungarns Außenpolitik (5) 176–179, hier 178. Zur Skadar-Krise in Bosnien-Herzegowina: *Kapidžić*: Skadarska kriza; *Madžar*, Božo: Balkanski ratovi i iznimne mjere u Bosni i Hercegovini 1912–1913. godine. In: GDIBiH 35 (1984), 63–74.

9 Verordnung d. LR v. 2.5.1913, 129. Vgl. *Madžar*, Božo: Represivne mjere austrougarske uprave protiv ›Prosvjete‹. In: *Ćeklić*, Sava (Hg.): Stotinu godina Društva »Prosvjeta«. 1902–2002. Srpsko Sarajevo 2002, 143–180, hier 147 f.

10 Zu den im Mai in Bosnien gebildeten (Grenz-)Schutzkorps, die möglicherweise bereits auf Pläne aus der Zeit der Annexionskrise von Anfang 1909 zurückgingen vgl. *Schmid*: Bosnien und die Herzegovina 262; *Kapidžić*: Skadarska kriza 164–166; *Ekmečić*: Uticaji balkanskih ratova 410–414; *Okey*: Taming Balkan nationalism 248.

11 Meldung in: Srpski sveštenik 2/2 (1913), 56. Demnach hätten bewaffnete Polizeiorgane ohne ihre Mützen abzunehmen Kirchen durchsucht und sie dabei geschändet.

12 So wurde im März 1912 das Amt des Ziviladlatus abgeschafft, womit der Landeschef sowohl die Militär- als auch die Zivilverwaltung direkt verantwortete. Der Einfluss des GFM auf die Verwaltung in Bosnien-Herzegowina sank damit. Im gleichen Zug vereinigte man auch die militärische Führung Bosnien-Herzegowinas mit jener Dalmatiens (des 15. und 16. Armeekorps). *Jeřábek*: Potiorek 46–48; *Juzbašić*, Dževad: Die österreichisch-ungarische Okkupationsverwaltung in Bosnien-Herzegowina. Einige Aspekte der Beziehungen zwischen den Militär- und Zivilbehörden. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 34 (2005), 81–112, hier 106–109.

burg für seine rechtsstaatlichen Institutionen achteten. Die von habsburgischen Beamten beklagte antihabsburgische Stimmung unter Serben nahm weiter zu.[13]

Das Attentat, die Ausschreitungen und die Reaktionen des Staates

Das Attentat vom 28. Juni 1914 veränderte augenblicklich alles. Für Serben brachen bedrohliche Zeiten an. Noch am selben Tag kam es zu antiserbischen Demonstrationen in Sarajevo und Mostar, die in pogromartige Ausschreitungen gegen Serben und serbischen Besitz umschlugen. Sie dauerten teils über mehrere Tage an und forderten Todesopfer. Bald gab es solche Gewaltakte in beinahe jedem größeren Ort Bosniens, wobei Privathäuser, Schulen, Bibliotheken, Vereins- und Pfarrhäuser sowie Kirchen angegriffen und teils zerstört wurden. Die Sicherheitskräfte waren überrascht, überfordert, oft aber auch stundenlang nicht willens gegen die ausdrücklich habsburgtreue, antiserbische Gewalt vorzugehen.[14] Für die in der serbischen Historiographie häufig geäußerte oder suggerierte Behauptung, Militärkreise hätten die Ausschreitungen selbst organisiert, gibt es weder Belege noch nähere Hinweise.[15] Dabei setzten sich die religiösen Oberhäupter von Muslimen und Katholiken durchaus für den interreligiösen Frieden im Lande ein. Reis-ul-ulema Džemaludin Čaušević und die

13 Vgl. etwa die habsburgkritische, heroische und offen serbisch nationalistische Ausgabe der *Bosanska vila* über die Balkankriege 1912/1913 vom März 1914, die ungehindert in Sarajevo erscheinen konnte: Ratna Spomenica: Bosanska vila 1–6/29 (1914).

14 Dies kritisierte auch die sozialdemokratische Presse scharf. So schrieb die Wiener *Arbeiter-Zeitung* am 30.6.1914: »Das Attentat auf den Thronfolger hat in Sarajevo und in Agram ein trauriges Nachspiel gefunden. Die Kundgebungen der Entrüstung und des Patriotismus haben bei Moslemin und Kroaten zu bösen Ausschreitungen gegen die Serben, ja zu förmlichen Plünderungen geführt. Eine Reihe von serbischen Lokalen wurde verwüstet, bei serbischen Druckereinen und Banken wurden Fenster eingeschlagen, das Hotel ›Europa‹, das dem Schwiegervater des serbischen Gesandten in Petersburg Dr. Spalajkowitsch gehört [nämlich Gligorije Jeftanović], wurde in eine Ruine verwandelt. Aus einem Tuchgeschäft wurde Ware auf die Straße geworfen und zerschnitten. Die Landesregierung und die Polizeibehörde behaupten, sie haben dies alles nicht verhindern können, erst das Militär, als es mit Maschinengewehren einzog, gebot dem wüsten Treiben Einhalt.« Die Ermordung des Thronfolgers. Potioreks Ausreden. In: Arbeiter-Zeitung 178/26 (30.6.1914), 1 sowie: Exzesse und Standrecht in Sarajevo. In: Ebd. 2. Auch Josef Redlich und Ludwig Thallóczy notierten ihre Kritik an der Sarajevoer Regierung und Potiorek. Thallóczy schrieb: »Es scheint so, als ob Potiorek das entweder nicht verhindern konnte oder sich dachte, daß sie [die Randalierer] sich ruhig austoben sollen.« *Fellner* & *Corradini*: Schicksalsjahre Österreichs (I) 611 (30.6.1914); Dr. Ludwig Thallóczy – Tagebücher. 23.VI.1914–31.XII.1914. Hg. v. Ferdinand *Hauptmann* & Anton *Prasch*. Graz 1981, 15 (30.6.1914). Zu den Ausschreitungen vgl. auch *Sundhaussen*: Sarajevo 240.

15 Vgl. dazu *Mikić*, Đorđe: Austrougarska ratna politika u Bosni i Hercegovini 1914–1918. Banjaluka 2011, 15, 23–41, passim.



Abb. 9: Antiserbische Demonstrationen und Zerstörungen in Sarajevo. Aus der Wiener - Wochenzeitschrift *Das interessante Blatt* 28/33 (9.7.1914), 7.

katholischen Bischöfe von Sarajevo und Mostar, Josip Stadler und Alojzije Mišić, riefen Anfang Juli ihre Gläubigen zu Frieden und gegenseitiger Achtung auf.[16]

Von den Ausschreitungen waren besonders serbische Gemeinschaften in lokaler Minderheitensituation betroffen. In der Herzegowina waren dies die Städte im westlichen Teil und entlang der Neretva. So wurden in Mostar die orthodoxe Kirche und serbische Läden demoliert, wobei offensichtlich bereits ein Serbe ums Leben kam. In Konjic brachen Demonstranten in die Kirche ein, zerstörten die Fenster und das Dach, demolierten die Schule und warfen Bücher und Ikonen auf die Straße. Die dortige serbische Lesehalle bewarf man mit Steinen und Dreck. Im westherzegowinischen Duvno griff ein Mob von angeblich eintausend Bauern einen halben Tag lang serbische Häuser an, wiederum die Schule, die Lesehalle und die Kirche. Serbische Läden und das Gemeindearchiv wurden geplündert, die Wohnung des Lehrers verwüstet, die Schule angezündet und die serbische Bibliothek zerstört. Auch versuchte die Menge in die Kirche zu gelangen und die Glocke vom Turm zu stürzen, was jedoch verhindert wurde. Ähnlich verliefen die Angriffe auf Serben und ihren privaten wie kollek-

16 Sarajevski list 137 (4.7.1914), 3; *Hoare*: The history of Bosnia 92 f.; *Mastilović*: Hercegovina u Kraljevini SHS 38.

tiven Besitz in Čapljina. Ljubuški, eine der kleinsten Kirchgemeinden der Eparchie, litt wohl am meisten: Am 1. Juli griff eine Gruppe mit Äxten, Hacken und Gewehren bewaffneter Männer die Kirche, das Gemeindehaus und die Schule an und zerstörten ihr Inneres vollständig. Ähnlich wurde auch das orthodoxe Kloster in Žitomislić attackiert.[17] Die Ereignisse verdeutlichten, welche Spaltungen durch die bosnische Gesellschaft verliefen und wie tief das Attentat die öffentliche Ordnung erschütterte.

In solch prekären Situationen öffneten sich Einzelakteuren in der zivilen und militärischen Verwaltung deutlich größere Handlungsspielräume. So schützte der Bezirksvorsteher von Trebinje, der Pole Michał Potuczko, die serbische Gemeinschaft der Stadt, indem er die Gendarmerie patrouillieren ließ. Von der örtlichen Militärverwaltung wurde er daraufhin für seine angeblich serbophile Haltung angegriffen, da er wiederholt die Maßnahmen des Festungskommandanten gegen serbische Zivilisten kritisiert hatte.[18] Über die Ereignisse im Anschluss an das Attentat in Trebinje berichtete der Erzpriester Stevan Pravica nach dem Krieg:

> Sofort, als das Telegramm am 28.6. kam, dass der Thronfolger umgekommen war, schrie, wer auch immer konnte, mit Schmähungen, Flüchen und Drohungen auf die orthodoxen Serben ein: Geistliche, Beamte, Katholiken, Türken, Zigeuner, dass sie [die Serben] fliehen und sich verstecken mussten. Weil ihm [Franz Ferdinand] eine orthodoxe Totenandacht gehalten werden sollte, verabredeten sich die Türken und Lateiner [!] die Häuser und Läden von uns allen Orthodoxen zu plündern, alles auf die Straße zu werfen und dann manches in ihre Häuser zu tragen, den Rest zu zerstören und anzuzünden usw. Zum Glück erfuhr man davon im Voraus und wir meldeten es dem Hrn. Bezirksvorsteher Potučko, flehten und bettelten ihn an, dies zu verhindern, weil dies nicht ohne größere Opfer ablaufen werde.[19]

Der Schock des Attentats und die darauffolgenden hitzigen innen- und außenpolitischen Diskussionen verschärften die seit Jahren bestehenden Dualitäten zwischen der Zivil- und Militärverwaltung im Habsburger Reich.[20] Besonders

17 *Ćorović*, Vladimir: Crna knjiga. Patnje Srba Bosne i Hercegovine za vreme Svetskog rata 1914–1918. Beograd 1989; *Popović*, Marko S.: Patnje Srba 1914.–1918. god. Sreza Mostarskog, Konjičkog, Duvanjskog i Ljubuškog, prema izvještajima sveštenika. In: Spomenica Eparhije zahumsko-hercegovačke živim i upokojenim borcima za oslobođenje i ujedinjenje. Niš 1928, 72–90, hier 72–74; *Ekmečić*, Milorad: Ratni ciljevi Srbije 1914. Beograd 1973, 165 f.; *Mikić*: Austrougarska ratna politika 35 f., 42 f. Vgl. auch die unkommentierte Sammlung belletristischer und historiographischer Texte zum Ersten Weltkrieg in der Herzegowina: *Borozan*, Borivoje (Hg.): Dolina Neretve. 1914–1918. godine. U dokumentima i literaturi. Niš 1992.

18 Kriegsministerium sowie LR an GFM, März–Juni 1915; ABH, ZMF PrBH 235 sowie 721/1915; vgl. auch *Mikić*: Austrougarska ratna politika 320.

19 Prota Stevan Pravica an Patrikije Komadanović, Kirchengericht Mostar, 8.6.1919. In: *Stanić*: Stradanje sveštenstva 268–271, hier 269.

20 Über die Auseinandersetzungen innerhalb Habsburgs seit den 1860er Jahren vgl. *Gumz*, Jonathan E.: The resurrection and collapse of empire in Habsburg Serbia, 1914–1918. Cambridge 2009, 13–16.

virulent und deutlich wurde dies in Bosnien. Das Land unterstand als *corpus seperatum* beider Staatshälften dem gemeinsamen Ministerrat, für den wiederum das Finanzministerium die Verwaltung übernahm. Im Lande selbst war jedoch der General des 15. Korpus der Habsburgischen Armee Regierungschef, der als Soldat natürlich dienstlich dem Kriegsministerium unterstand.[21] Unmittelbar nach dem Attentat übernahmen in Wien die Befürworter eines Krieges gegen Serbien klar die Diskurshoheit. So forderte Kriegsminister Alexander von Krobatin am 2. Juli in neun Punkten schärfste Maßnahmen gegen alle Serben und serbisch bezeichnete Körperschaften sowie die strikte Überwachung von serbischen Geistlichen, Lehrern und Schülern.[22] Finanzminister Biliński versuchte ihn mit der Begründung zu bremsen, »daß die Regierung für die Schreckenstat einzelner Personen oder Bevölkerungskreise keinesfalls die ganze loyale und unschuldige Bevölkerung von Bosnien und der Hercegovina hiefür verantwortlich machen darf.«[23] Biliński war kein Kriegsgegner, wie immer wieder behauptet wurde und er es selbst in seinen Memoiren schrieb.[24] Hinsichtlich des staatlichen Umgangs mit serbisch-orthodoxen Gemeinschaften argumentierte er jedoch im Juli 1914 auf den Grundlagen zivilen Rechts, die viele bereits vor dem Krieg als nicht mehr adäquat ansahen. Wenige Tage zuvor hatte er in einem Telegramm an Potiorek an die Ausnahmeverordnungen von 1913 erinnert und explizit deren negative Effekte auf die Loyalität der serbischen Bevölkerung betont.[25] Trotz dieser Warnungen und Widerstände aus dem Finanzministerium setzte Potiorek als Landeschef ab dem 3. Juli 1914 die vom Kriegsministerium geplanten und geforderten Ausnahmeverordnungen in Kraft.

21 Vgl. zur Dualität zwischen Zivil- und Militärgewalt in Bosnien im September 1908 aus Sicht Josef Redlichs: *Fellner* & *Corradini*: Schicksalsjahre Österreichs (I) 207.

22 Kriegsministerium, Krobatin, an GFM, Biliński, 2.7.1914; ABH, ZMF PrBH 790/1914.

23 GFM, Biliński, an Kriegsministerium, Krobatin, 3.7.1914; ebd. Zugleich in: *Bittner* & *Uebersberger*: Österreich-Ungarns Außenpolitik (8), 291 f. Vgl. darüber auch *Kapidžić*, Hamdija: Austro-ugarska politika u Bosni i Hercegoini i jugoslovensko pitanje za vrijeme Prvog svjetskog rata. In: GIDBiH 9 (1957), 7–55, hier 10; *Ekmečić*, Milorad: Žalosna baština iz godine 1914. Političke namjene sudskih procesa u Bosni i Hercegovini za vrijeme Prvog svjetskog rata. In: *Ekmečić*, Milorad/*Mikić*, Đorđe/*Živojinović*, Dragoljub/*Popović*, Nikola B. (Hg.): Politički procesi Srbima u Bosni i Hercegovini. 1914–1917. Laktaši 1996, 7–47, hier 13.

24 Zur Haltung Bilińskis vgl. Thallóczy-Tagebücher 36 (7.7.1914). Über Biliński als vermeintlichem Kriegsgegner etwa *Hadžibegović* & *Imamović*: Bosna i Hercegovina 288.

25 »So sehr ich nun bedauert habe, daß im vorigen Jahre zur Zeit der Verhängung des Ausnahmezustandes die Militärverwaltung es offenbar für unvermeidlich hielt, die gesamten serbischen Vereine aufzulösen und hiemit die regierungsfreundlichen Elemente in das Lager der gemeinsam betroffenen feindlichen Elementen zu treiben, so bin ich der Ansicht, daß in Hinkunft individuell vorgegangen und beim Vorfinden staatsfeindlicher Vereinstendenzen im Einzelfalle energisch eingeschritten werden soll.« GFM Biliński an Landeschef Potiorek, 30.6.1914. In: *Bittner* & *Uebersberger*: Österreich-Ungarns Außenpolitik (8) 227–231, hier 229. Ähnlich notierte auch Thallóczy über die Haltung Bilińskis in seinem Tagebuch. Thallóczy-Tagebücher 11–13 (28.–29.6.1914). Vgl. auch *Kapidžić*: Austro-ugarska politika u Bosni 9 f.

In den ersten Wochen nach dem Attentat vom 28. Juni gab es im ganzen Land Dutzende Festnahmen und Hausdurchsuchungen bei Privatpersonen und Organisationen, die man konkreter Verbindungen mit den Attentätern verdächtigte.[26] Bis Mitte August brachte man über 600 Strafsachen wegen hochverräterischer Aussagen, Störung der öffentlichen Ordnung oder des Religionsfriedens vor Zivilgerichte, die meist aufgrund von unzuverlässigen Zeugenaussagen zustande kamen: Viele Serben lobten vermeintlich den Attentäter Gavrilo Princip als Helden, andere verhöhnten die Totenmessen für das Thronfolgerpaar oder prophezeiten, innerhalb von vier Jahren würde in der Herzegowina Serbien herrschen. Dabei verhaftete man auch eine Handvoll orthodoxe Priester sowie politische Eliten aus der Herzegowina wegen »aufreizender Predigten« und »antiösterreichischen Äusserungen«.[27] Zu den Hunderten Strafsachen zählten dabei auch einige wenige wegen Gewaltexzessen und religiösen Beleidigungen *gegen* Serben. Die Landesregierung zahlte bis Mitte Juli einigen loyal geltenden Serben Ausgleiche für die im Zuge der Ausschreitungen erlittenen materiellen Schäden und Potiorek betonte, an serbisch-orthodoxen Kirchen würden die Schäden in vollem Ausmaß übernommen.[28] Der Schock des singulären Ereignisses prägte in den Wochen nach dem Attentat das staatliche Handeln. Auch lag die ungewisse Ahnung einer bevorstehenden grundlegenden Neuordnung des Staates in der Luft. Der Staat berief sich dabei weiter auf die Vorstellung einer Verwaltung nach rechtsstaatlichen Normen. Mit dem offiziellen Beginn der Mobilmachung am 25. Juli wandelte sich dieses staatliche Selbstverständnis dramatisch.

Geiselnahmen und Internierungen

Eine halbe Stunde nachdem die serbische Regierung am 25. Juli ihre Antwort auf das Ultimatum Wiens gegeben hatte, verließ der österreichisch-ungarische Gesandte die serbische Hauptstadt in Richtung Zemun, auf habsburgisches Gebiet. Auch die serbische Regierung verließ noch am selben Tag Belgrad in Rich-

26 Vgl. die Berichte in: ABH, ZMF PrBH 899, 965/1914.

27 Nach Angaben der LR wurden zwischen dem 28.6. und 15.8.1914 genau 637 Strafsachen vor Zivilgerichten anhängig gemacht, davon überdurchschnittlich viele – mehr als 140 – im Kreis Mostar. LR an GFM, 17.8.1914; ABH, ZMF PrBH 1676/1914.

28 GFM an LR, Potiorek, 3.7.1914. In: *Bittner* & *Uebersberger*: Österreich-Ungarns Außenpolitik (8) 288 f. LR, Potiorek, an GFM, 12.7.1914. »Unterstützung an die durch die Strassen-Demonstrationen Beschädigten«; ABH, ZMF PrBH 931/1914. Beispielsweise wurde die Werkstatt des bekannten Sarajevoer Goldschmiedes Jovo Mitričević stark beschädigt und geplündert. Er hatte einen von der Regierung in den 1890er Jahren große Aufträge zur Ausstattung der orthodoxen Gemeinden erhalten und war von vielen orthodoxen Sarajevoern dafür später gemieden worden. Für seine erlittenen Schäden erhielt er eine Entschädigung. Ebd.

tung Niš. Der Krieg stand direkt bevor.[29] Das Wiener Kriegsministerium hatte zuvor bereits mit der Mobilmachung begonnen. Parallel dazu wurden in der gesamten Doppelmonarchie Bürgerrechte eingeschränkt oder außer Kraft gesetzt und die zivile Gerichtsbarkeit der militärischen unterstellt. Das Prozedere für diese Maßnahmen hatte das Kriegsministerium vor Jahren detailliert ausarbeiten lassen.[30] Ähnliches wurde am selben Tag auch in Bosnien dekretiert, wobei die Ausnahmeverordnungen noch weitreichender waren. Hier unterstellte man jegliche zivile Verwaltung der militärischen. Vereine mussten ihre Tätigkeit einstellen. Alle Versammlungen, auch kirchgemeindliche, wurden genehmigungspflichtig.[31] Zwei Tage vor der offiziellen Kriegserklärung an Serbien war dies der Kriegsbeginn im Innern des Reiches.

Für die serbische Bevölkerung waren die nun beginnenden Massenverhaftungen von exponierten Personen die einschneidendste Folge der Dekrete vom 25. und 26. Juli. Diese Maßnahmen trafen vor allem Orthodoxe, aber auch einige Nicht-Orthodoxe, sogenannte Serbophile. In konzertierten Aktionen nahmen Armee und Gendarmerie, später auch paramilitärische Trupps, Tausende Serben in Bosnien, Dalmatien und der Boka Kotorska explizit als Geiseln fest. Ähnliches geschah auch unter der ruthenisch/ukrainischen, polnischen und jüdischen Bevölkerung in Galizien und der Bukowina sowie mit dem Kriegseintritt Italiens im Frühjahr 1915 auch unter Italienern in Tirol – also unter bestimmten ethno-konfessionellen Gruppen in Grenzregionen des Reiches, die man pauschal der Illoyalität gegenüber dem Reich bezichtigte.[32]

29 Vgl. etwa: *Biliński*, Leon: Wspomnienia i dokumenty. Tom 1: 1846–1914. Warszawa 1924, 292; *Mitrović*, Andrej: Srbija u Prvom svetskom ratu. Beograd 2004, 65–68; *Clark*: Die Schlafwandler 599 f.

30 Verordnung des Gesamtministeriums v. 25.7.1914. In: RGBl 1914, 825; Kaiserliche Verordnung v. 25.7.1914. In: RGBl 1914, 821 f. Vgl. *Cornwall*, Mark: Austria-Hungary and -»Yugoslavia«. In: *Horne*, John (Hg.): A companion to World War I. Chichester 2010, 371–385, hier 373; vor allem über die seit 1906, in letzter Fassung wohl 1912 ausgearbeiteten sog. Behelfe für Ausnahmeverfügungen im Kriegsfalle: *Führ*, Christoph: Das k. u k. Armeeoberkommando und die Innenpolitik in Österreich. 1914–1917. Graz u. a. 1968, 17–20.

31 Verordnung d. LR f. BuH v. 26.7.1914. In: GVBlBH 1914, 295–299; Verordnung d. Landeschefs f. BuH u. Armeeinspektors in Sarajevo v. 26.7.1914. In: Ebd. 302–304; Verordnung v. 25.7.1914, betr. die Übertragung von Befugnissen der politischen Verwaltung an den Höchstkommandierenden der Streitkräft in Bosnien, Hercegovina und Dalmatien. In: RGBl 1914, 815.

32 Vgl. *Führ*: Das k. u k. AOK; *Cornwall*: Austria-Hungary and »Yugoslavia« 374 f.; *Stibbe*, Matthew: Krieg und Brutalisierung. Über internierte katholische Serben aus Dubrovnik: *Vukanović*, Milorad: Internacija. In: Tribunia 12 (2009), 289–302. Die Zahl der serbischen Zivilisten aus Bosnien-Herzegowina, die ab Juli 1914 als Geiseln verhaftet wurden, ist nicht genau zu ermitteln, wobei unterschiedliche Quellen ähnliche Zahlen liefern: Allein im Gebiet der 6. Armee im südlichen Teil Bosnien-Herzegowinas war in Militärkorrespondenzen im Oktober 1914 von über 1.200 Geiseln die Rede. Josef Redlich berichtete im März 1915 von etwa 4.000 serbischen Geiseln in Bosnien. Der aus der Ostherzegowina stammende Pero Slijepčević schrieb 1915 von 5.000 verhafteten Serben in Bosnien. Zu den letzten beiden Zah-

Die Geiseln dienten als menschliche Schutzschilde; für die Betroffenen und die Öffentlichkeit waren sie Sinnbilder der Degradierung der nationalen und konfessionellen Gemeinschaft der orthodoxen Serben. In den ersten Kriegsmonaten standen die bewachten Geiseln auf Brücken, an Tunneln und an Bahnhöfen; marschierten vor Armeekonvois oder pendelten wochenlang, teils über Monate in Soldatenzügen, wo sie häufig misshandelt wurden. Im Falle eines lokalen Aufstandes oder eines Angriffes auf militärisch bedeutende Ziele sollten die Geiseln unmittelbar getötet werden. In der Herzegowina starben bereits in den ersten Wochen des Krieges mehrere hundert Geiseln. So wurden Priester, Lehrer und Bauern für die Flucht von Serben nach Montenegro oder Serbien oder für vermeintliche Kooperation mit dem Feind, etwa durch Lichtsignale oder Sabotage der Telegraphenleitung, gehängt.[33]

Für die Verhaftungen waren offenbar im Voraus Listen erstellt worden.[34] Man internierte in Bosnien serbisch-orthodoxe Priester und Lehrer, Händler, Publizisten, Juristen als auch Landtagsabgeordnete und Kirchenvorstände sowie viele Dorfälteste und Familienoberhäupter. Nicht selten waren die Gefängnisse, Militär- und Gendarmeriestationen mit den Tausenden Verhafteten bald überfüllt, sodass einige vorübergehend in Hausarrest entlassen wurden.[35] Prozentual waren orthodoxe Priester und Lehrer am meisten von den Festnahmen betroffen. Dabei waren die Anteile regional unterschiedlich. In der östlichen Herzegowina mit ihrer gefürchteten Aufstandstradition und in Grenzlage zu den Erzfeinden der Monarchie waren die Verhaftungen besonders zahlreich.

len rechnete man auch die Internierten hinzu. Über den Bericht der 6. Armee: *Gumz*: The resurrection 41 f. übrige Zahlen: *Fellner*, Fritz/*Corradini*, Doris A. (Hg.): Schicksalsjahre Österreichs. Die Erinnerungen und Tagebücher Josef Redlichs. 1869–1936. Bd. II: Tagebücher Josef Redlichs 1915–1936. Wien u. a. 2001, 24; *T., M.* [Milan Toplica, d. i. Pero *Slijepčević*]: Austro-Ugarska protiv svojih podanika. In: *Ćorović*, Vladimir: Crna knjiga. Beograd 1989, 183–221, hier 193.

33 Zu Geiselnahmen in der Herzegowina sowie allgemein im Habsburger Reich: *T., M.*: Austro-Ugarska 216; *Ćorović*: Crna knjiga; *Ekmečić*: Ratni ciljevi Srbije 166; *Gumz*: The resurrection 40 f. sowie in Berichten serbisch-orthodoxer Priester nach dem Ersten Weltkrieg, in: AJ 69–210–332; veröffentlichte Priesterberichte von 1919: *Stanić*: Stradanje sveštenstva. Auch der bekannte Mostarer Schriftsteller und Landtagsabgeordnete Svetozar Ćorović, Bruder des Historikers Vladimir Ćorović, war 1914 Geisel und begleitete u. a. Soldatenzüge. 1919 veröffentlichte er darüber einen kurzen autobiographischen Text: *Ćorović*, Svetozar: Beleške jednog taoca. In: *Ders.*: Sabrana djela. Knj. 10. Sarajevo 1967, 205–234. Vgl. auch die Reden - dalmatinischer Reichstagsabgeordneter im 1917 reaktivierten Wiener Abgeordnetenhaus. Dort sprach am 19.10.1917 der Abgeordnete Tresić-Pavičić über Misshandlungen und Morden an serbischen Zivilisten in Dalmatien und der Herzegowina. Božidar Vukotić hielt am 8.2.1918 eine Rede über seine eigenen Erfahrungen als Geisel und Internierter. In: Stenographische Protokolle über die Sitzungen der Abgeordneten des österreichischen Reichsrates im Jahre 1917 und 1918, Bd. III, Wien 1918, 1667–1674 sowie 3058–3063.

34 *Ćorović*: Crna knjiga 46.

35 *Ćorović*, Svetozar: Beleške jednog taoca.

Hier geriet fast jeder Priester in Haft – in Bosnien-Herzegowina waren es wohl zwei Drittel aller orthodoxen Geistlichen.[36] Zudem setzte das Militär in einem Streifen von etwa 20–30 km Breite entlang der östlichen Grenze der Herzegowina fast alle erwachsenen serbischen Männer als Geiseln fest, die nicht nach Montenegro oder Serbien geflohen waren. Allein in Montenegro bildete das Militär drei Bataillone aus geflohenen Herzegowinern mit etwa eintausend Mann. In Serbien bestanden vier Freiwilligendivisionen (*dobrovoljački odredi*) aus ausländischen Serben.[37] Zwar sollten die Geiselnahmen die Flucht von Männern nach Montenegro und Serbien verhindern; sie fachten solche Fluchtbewegungen jedoch auch an. Daher waren sie eher ein Ausdruck der Ohnmacht und Ratlosigkeit der militärischen Verwaltung, wie mit vermuteter oder tatsächlicher Illoyalität in der eigenen Bevölkerung umzugehen sei. Seit Jahren fürchteten Militärkreise nicht ohne Grund, dass Serbien und Montenegro im Kriegsfalle einen Guerillakrieg in Bosnien anzetteln würden.[38] Der frühe Kontrollverlust des Staates über seine eigenen Repressionsmittel verdeutlicht dabei die emotional hoch gespannte Lage als auch die paranoiden Reaktionen von Militärkommandeuren.

In der Region von Trebinje war Prota Stevan Pravica in den ersten Kriegsjahren der einzige Priester, der nicht inhaftiert worden war. Als orthodoxer Seelsorger war er bei vielen Hinrichtungen von Orthodoxen anwesend:

> Am 28.7.[/10.8.] 1914 begannen sie Menschen zu hängen. Diese schlimmen Anblicke zu sehen, diese furchtbaren Leiden – das ist unbeschreiblich. Noch dazu, weil ich ihnen die Beichte abnehmen, das letzte Abendmahl mit ihnen feiern, sie lebend an den Galgen führen und für sie die Totenmesse lesen musste und dies drei Jahre lang für 77 Männer und zwei Frauen. Das sind Leiden, die einem Menschen das Leben töten, den Verstand und jegliche Nerven. Es ist viel leichter im Gefängnis zu sein als dies durchzuführen. Aber ob du willst oder nicht, du musst.[39]

Bei der Anwendung des Standrechts mischten sich bei vielen Militärkommandeuren unter rationale Erwägungen auch erstaunlich starke Gefühle von Enttäuschung, offener Rache und Paranoia gegenüber Serben. Serben setzte man

36 Die Daten dazu stammen aus: *Stanić*: Stradanje sveštenstva; LR an GFM, 12.10.1914; ABH, ZMF PrBH 1682/1914 sowie ZVS PrBH 571/1915.

37 *Slijepčević*: BiH u svetskom ratu 405–407; *Mastilović*: Hercegovina u Kraljevini SHS 46 f.; *Piljević*: Doprinos Pera Slijepčevića 56 f.

38 Milorad Ekmečić verwies auf die vor Kriegsbeginn bestehenden Pläne Serbiens und Montenegros, innerhalb Bosnien-Herzegowinas Aufstände anzuzetteln, wies aber auch darauf hin, dass nichts davon zu Beginn des Krieges umgesetzt wurde. *Ekmečić*: Ratni ciljevi Srbije, 151–158; *Ekmečić*, Milorad: Planovi za gerilski rat godine 1914: Radovi iz istorije Bosne i Hercegovine XIX veka. Beograd 1997, 425–438. Vgl. auch *Gumz*: The resurrection 36–38.

39 Prota Stevan Pravica an Patrikije Komadanović, Kirchengericht Mostar, 8.6.1919. In: *Stanić*: Stradanje sveštenstva 268–271, hier 269 f.

dabei gleich, egal ob sie nun Untertanen der Monarchie oder Angehörige eines feindlichen Staates waren. Zudem entmenschlichte man Serben nicht selten als Feinde. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche galt häufig als Hort und Brutstätte der Verschwörung.[40]

Am 12. August 1914 verurteilte ein Standgericht in Trebinje den Priester - Vidak Parežanin mit mehreren anderen Serben zum Tode. Er war Pfarrer der Gemeinde Lastva, einem Dorf direkt an der Grenze zu Montenegro gewesen, aus dem zahlreiche Serben geflohen waren. Am Galgen stehend schrie er seine letzten Worte: »Lang lebe Serbien, die serbische Armee, die serbische Nation und das große Russland«.[41] In Sarajevo nahm die Regierung diese letzten Worte mehrfach als Beleg für die tiefen antihabsburgischen Ressentiments orthodoxer Priester und der gesamten serbisch-orthodoxen Kirchenorganisation. Hinzu kam dabei im Fall von Parežanin, dass er vor dem Krieg als gebildeter und relativ loyaler Geistlicher galt und man ihn zum Militärgeistlichen hatte ernennen wollen.[42] Wenige Tage nach der Ermordung seines Kollegen berichtete Pravica darüber:

An diesem Tag nahm ich ihm eine halbe Stunde vor dem Tod die Beichte ab, spendete ihm das heilige Abendmahl und führte ihn danach mit einer größeren Zahl bewaffneter Soldaten zu den Galgen und las ihm das Totengebet, und weil er am Galgen starb, las ich ihm dort die Totenmesse, wonach ihn die Soldaten selbst beerdigten, mir scheint in der Nähe des Toplivsko Friedhofes.[43]

Führte man die Exekutionen in aller Öffentlichkeit durch – in Trebinje standen dauerhaft sechs Galgen vor der orthodoxen Kirche – so sollte möglichst niemand wissen, wo man die Exekutierten beerdigte. Dabei belegt der Fall des Priesters

40 In Militärkreisen schrieb man über Serben zumeist als generell verdächtige, brutale und irrationale Wesen. So erkärte etwa das Militärkommando von Zagreb im November 1914 dem Kriegsministerium in Wien: »Im Innern jedoch bleibt jeder SERBE ein SERBE und ich bin überzeugt, daß es eher gelingt aus einem Hund eine Katze zu machen als aus einem SERBEN einen loyalen Staatsbürger. […] So oft nun ein hochverräterischer Treiben aufgedeckt wird, ist immer die serbisch-orthodoxe Geistlichkeit mit im Spiele.« Ein Militärkommandeur in Višegrad korrespondierte mit der LR über die militärische Lage und bezeichnete Serben als »blutgierige und rücksichtslose Feinde« sowie als »Bestien in Menschengestalt«. K. u. k. Militärkommando Zagreb vertraulich an das Kriegsministerium, 2.11.1914; ABH, ZMF PrBH 1838/1914; Hervorhebungen im Original. In ähnlicher Weise auch BA Višegrad an LR, 29.9.1914; ZMF PrBH 1715/1914. Vgl. zu den Wahrnehmungen von Serben unter habsburgischen Militärs in der Zeit des Krieges: *Gumz*: The resurrection 42 f.; *Schanes*, Daniela: Serbien im Ersten Weltkrieg. Feind- und Kriegsdarstellungen in österreichisch-ungarischen, deutschen und serbischen Selbstzeugnissen. Frankfurt am Main 2011.

41 Meldung des Flügelkommandos Trebinje an das Gendarmeriekorps, 13.8.1914; ABH, ZMF PrBH 1410/1914. Ähnlich werden Parežanins letzte Worte zitiert in: ZMF PrBH 1682/1914. Vgl. zur Exekution von Vidak Parežanin auch *Ćorović*: Crna knjiga 91 f.; *T., M.*: Austro-Ugarska 211; Eparhijska uprava. In: Spomenica Eparhije zahumsko-hercegovačke 136.

42 LR an GFM, 12.10.1914; ZMF PRBH 1682/1914.

43 Prota Pravica an das Kirchengericht Mostar, 11.8.1914; AHNKŽ, SPPUT 212/1914 k. 1913–1914.

Parežanin auch, wie stark das militärische Rechtsverständnis das zivile bis in die höchsten staatlichen Stellen hinein verdrängte. So forderte Mileva Parežanin, die Witwe des exekutierten Priesters, eine Rente aus dem Priesterwitwenfonds, in den ihr Mann jahrelang eingezahlt hatte. Sie hatte sechs minderjährige Kinder und ihr Haus war in den ersten Kriegswochen geplündert und zerstört worden. Nachdem ihr das Kirchengericht Monate später eine Rente zubilligte, intervenierte die Landesregierung und ließ die Rentenbewilligung nachträglich annullieren. Gegenüber dem Finanzministerium argumentierte die Regierung in Sarajevo mit »sowohl rechtlichen als auch politischen Momenten«, da

> in diesen bewegten Tagen […] die Bewilligung einer Pension für die Familie des Parežanin aus einem von der Landesregierung subventionierten Fonde nur schwer begründet werden [könnte]. Vielmehr müsste eine solche Massregel auf die Öffentlichkeit stark verwirrend wirken. Nach Wiederkehr der normalen Zeiten wird es sich zweifellos notwendig erweisen, manche beklagenswerte Härte des Kriegszustandes zu mildern. Dann wird sich vielleicht auch eine Möglichkeit bieten, bei der schwer betroffenen und offenbar schuldlosen Familie des Parežanin Gnade walten zu lassen.[44]

Somit verschob die Regierung selbst die paradoxe Amtshandlung – Gnade gegenüber Schuldlosen walten zu lassen – auf die Zeit nach dem Krieg. Sarajevo gestand die Ungerechtigkeit seitens des Staates damit im Grunde ein.[45] Die Botschaft des militarisierten Staates an seine Feinde lautete, dass inhaftierte Geiseln mehr zu verlieren hatten als ›nur‹ ihr Leben.

Hand in Hand mit den Geiselnahmen gingen zu Kriegsbeginn die bereits erwähnten Verhaftungen von Tausenden sogenannten »politisch Verdächtigen« oder »Unzuverlässigen«. Die rechtliche und politische Besonderheit war hier gleichermaßen, dass es sich um habsburgische Bürger handelte, nicht um sogenannte »Feindstaatenausländer« (engl. *enemy aliens*) wie etwa Briten in Deutschland oder Deutsche in Frankreich und auch nicht um Kriegsgefangene oder Zivilisten aus kriegsbedingt okkupierten Gebieten. Damit fielen internierte Serben aus Bosnien noch nicht einmal *de jure* unter internationales Kriegsrecht, da dieses das Rechtsverhältnis souveräner Staaten zu ihren Bürgern

44 Entscheidung der LR an GFM zur Bestätigung, 4.12.1914; Ludwig (Lajos) Thallóczy bestätigte in Wien die Entscheidung der LR; ABH, ZMF PrBH 1788/1914; vgl. zum Fall auch *Ćorović*: Beleške jednog taoca.

45 Selbst Leon Biliński schrieb in seinen Memoiren Anfang der 1920er Jahre über den Fall der Priesterwitwe aus Trebinje. Er stellte sich dabei jedoch grundlos positiv dar, als er meinte, er habe dafür gesorgt, dass die Witwe die Rente schließlich erhalten habe. Auch für die übrigen habsburgischen Gewaltakte an der serbischen Zivilbevölkerung in Bosnien bezeichnete sich Biliński in seinen Memoiren als unschuldig: »Bezüglich der Klagen der betroffenen [serbischen] Bevölkerung konnte ich jedoch leider als ›Zivilist‹ nichts mehr helfen«. *Biliński*: Wspomnienia i dokumenty 285.

nicht tangiert.[46] Das Zivilrecht stand andererseits, wie zu Kriegszeiten üblich, unter dem Primat des militärischen Rechts.[47] Praktisch unterschieden sich die Internierungen von Zivilisten kaum von denen der Kriegsgefangen, beide Gruppen landeten meist in denselben Lagern. Dies kritisierte 1917 auch der Präsident des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes, wobei er dabei die internierte eigene Bevölkerung mit keinem Wort erwähnte.[48]

Konkret begannen habsburgische Sicherheitskräfte Anfang August 1914, inhaftierte »politisch verdächtige« Serben in dafür eingerichtete Lager zu verlegen. Der wichtigste Grund war die maßlose Überfüllung der örtlichen Gefängnisse.[49] Anfangs gab es Durchgangslager innerhalb Bosniens. Kurz darauf wurden die Gefangenen in Lager außerhalb des Landes, vor allem nach Ungarn deportiert.[50] Damit verringerte sich auch die Zahl der serbischen Geiseln in Bosnien mehr und mehr. Das größte Lager für Serben befand sich in der Festung Arad. Hier waren bereits Ende August 1914 rund 3.500 Serben aus Bosnien-Herzegowina interniert. 1915 stieg ihre Zahl auf weit über 4.000 an, wobei Serben aus Dalmatien und Slawonien, später auch aus dem okkupierten Serbien hinzukamen. Allein aus der Herzegowina stammten in Arad wohl mehr als 1.000 Gefangene, d. h. etwa ein Prozent der serbisch-orthodoxen Bevölkerung. Bis 1915 wurden weitere Lager in Bosnien eingerichtet oder erweitert – in Doboj, Bosanski Brod und Žegar bei Bihać, in denen jeweils mehrere hundert Serben interniert wurden.[51] In den Lagern starben insgesamt mehrere Tausend Menschen – aufgrund

46 Obwohl habsburgische Serben wohl die größte Gruppe der internierten habsburgischen Bürger darstellten, werden sie in einschlägigen Arbeiten zu Internierungen von Zivilisten im Ersten Weltkrieg nicht erwähnt. *Hinz*, Uta: Internierung. In: *Hirschfeld*, Gerhard/ *Krumeich*, Gerd/*Renz*, Irina (Hg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg. Paderborn, München 2009, 582–584. Annette Becker thematisiert lediglich die Internierungen von Serben aus dem okkupierten Serbien: *Becker*, Annette: Captive civillians. In: *Winter*, Jay M. (Hg.): The Cambridge History of the First World War. Vol 3: Civil society. Cambridge 2014, 257–281, hier 272. Eine Ausnahme bildet der Aufsatz: *Stibbe*: Krieg und Brutalisierung.

47 Vgl. Kaiserliche Verordnung v. 25.7.1914. In: RGBl 1914, 821 f.

48 Der Präsident des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes beklagte 1917 auf einer Konferenz, dass das Schicksal von zivilen Gefangenen in vielen europäischen Ländern oft noch grausamer sei als jenes von Kriegsgefangenen. *Becker*: Captive civillians 260.

49 *Gumz*: The resurrection 40 f.

50 Offiziell sprach man von *abinstradierten* bzw. *abgeschobenen* Gefangenen.

51 Bereits Ende August 1914 waren nach Angaben des Stationskommandos Arad in der dortigen Festung 3.429 Serben aus Bosnien interniert, hinzu kamen laut *Bozner Zeitung* 1.400 Gefangene aus der eroberten serbischen Stadt Šabac. Der Landeschef von Bosnien, General Sarkotić, sprach 1917 in einem Interview von 4.000 serbischen Gefangenen aus Bosnien in Arad und etlichen Hundert im Lager Žegar bei Bihać. Vgl. Stationskommando an Kriegsministerium, 30.8.1914, zitiert nach: *Stibbe*: Krieg und Brutalisierung 95; Bozner Zeitung (Südtiroler Tagblatt) 172/74 (25.8.1914), 1; Der Landeschef über die südslavischen Interpellationen. Eine Unterredung mit Seiner Exzellenz. In: Bosnische Post 173/34 (2.8.1917), 1 f. Vgl. auch *Slijepčević,* Pero: Bosna i Hercegovina u svetskom ratu. In: Ders.: Sabrana djela Pera Slijepčevića. Knj. 6: Istorijske i političke teme. Banja Luka, Beograd 2013, 385–439, hier 387–393.

miserabler Hygienebedingungen und Unterernährung, an Typhus, Tuberkulose, Cholera oder Ruhr. Nach dem Tagebuch eines in Arad Internierten starben teils bis zu 50 Menschen täglich.[52]

Ab Herbst 1915 kamen mit der Okkupation Serbiens und später Montenegros viele weitere Kriegsgefangene in den Lagern an. Damit verbesserte sich offenbar die Lage der zivilen Gefangenen. Sie verlegte man etwa ab der Jahreswende 1915/1916 in andere Lager – unter anderem nach Nezsider/Neusiedel am See, Sopron/Ödenburg, Kecskemét, Komarno, Túrony oder in das berüchtigte Lager Thalerhof, nahe Graz. Dort herrschten nur in wenigen Fällen etwas bessere Bedingungen als in Arad.[53] Gleichzeitig entließ das Militär ab Ende 1915 auch schrittweise zivile Gefangene aus den Lagern. Priester kehrten teils in ihre Heimatgemeinden zurück, wo sie Zwangsarbeit leisteten oder unter Hausarrest gestellt wurden. Teils ernannte man sie auch zu Militärgeistlichen.[54] Die übrigen serbischen Gefangenen zog man nun meist in die Armee ein. In der zweiten Hälfte des Krieges veränderte sich die Loyalitätserwartung des Militärs.[55] Im Frühjahr 1917 schloss man die Internierungslager für habsburgische Zivilgefangene und reagierte damit auf wachsenden öffentlichen Druck. Auch stellte es ein Zeichen eines Politikwandels unter dem neuen Kaiser Karl I dar.

Aus der Familie des ermordeten Priesters Vidak Parežanin deportierte man den 16-jährigen Sohn für zwei Jahre nach Arad und zog ihn danach in die Armee ein. Vidaks Witwe Mileva internierte man mit ihren übrigen fünf Kindern für zwei Jahre in Žegar bei Bihać. Sie überlebte mit ihren Kindern.[56] Mit Ausnahme des Familienvaters stand die Familie wie viele andere Internierte nie vor einem zivilen oder militärischen Gericht. Sie wurden lediglich als »poli-

52 *Ćorović*: Crna knjiga 65–72; *Budisavljević*, Srđan: Stvaranje države Srba, Hrvata i Slovenaca. Povodom četrdesetgodišnjice jugoslovenskog ujedinjenja. Zagreb 1958, 11–13; *Mikić*: Austrougarska ratna politika 85 f.; *Mastilović*: Hercegovina u Kraljevini SHS 41; *Mitrović*: Srbija u Prvom svetskom ratu 102 f., in Letzterem das zitierte Tagebuch eines Internieten von Arad. Der Reichstagsabgeordnete Tresić-Pavičić sprach in seiner Rede vor dem Abgeordnetenhaus in Wien im Oktober 1917 von drei- bis viertausend Opfern in Arad. Dies war sicher übertrieben, aber auch nicht völlig aus der Luft gegriffen. Stenographische Protokolle über die Sitzungen der Abgeordneten des österreichischen Reichsrates im Jahre 1917 und 1918, Bd. III, Wien 1918, 1667–1674, hier 1669.

53 *Stibbe*: Krieg und Brutalisierung 99 f.

54 Die Priester Vasilije Jovičić und Milan Kujundžić aus Biograd und Foča waren jeweils etwa zwei Jahre interniert bevor sie 1916 und 1918 zu habsburgischen Militärgeistlichen ernannt wurden. Priesterberichte aus der Eparchie ZH 1923/1924. AJ 69–250–378 (3. Eparhija ZH).

55 Der Priester Stevan Šarenac schrieb darüber: »[…] seit dieser Zeit [Oktober 1915] begannen sie die Internierten in die Armee zu rekrutieren, diejenigen, die bis gerade eben Feinde waren, waren nun auf einmal die Freunde und Beschützer des Staates.« Stevan Šarenac an Patrikije Popović, 21.5.1919; in: *Stanić*: Stradanje sveštenstva 256–260, hier 256.

56 Eparhijska uprava. In: Spomenica Eparhije zahumsko-hercegovačke 136. vgl. auch *Stanić*: Stradanje sveštenstva 302 f.

tisch Verdächtige« festgehalten. Im Gegensatz dazu liefen die bekannten großen Hochverratsprozesse in Banjaluka und anderen Städten sowie jene gegen Schüler 1915 und 1916 unter Maßgabe der Zeit und des Krieges nach weitgehend rechtsstaatlichen Normen ab.[57]

Obwohl zu Beginn des Krieges liberale habsburgische Zeitungen über Geiselnahmen und Internierungen von Zivilisten geschrieben hatten, waren sie in der habsburgischen Öffentlichkeit während des Krieges kein wichtiges Thema.[58] Erst ab Mitte des Jahres 1917 wurde darüber breiter gestritten, nachdem Abgeordnete des Reichstages davon berichtet und vergeblich Untersuchungsanträge gestellt hatten.[59] Dabei blieb es jedoch. Bis heute werden die Internierungen und das Geiselwesen im Gegensatz zu den politischen Prozessen in Bosnien von der Forschung kaum behandelt.

Militär, Zivilisten, Schutzkorps

Von August bis Oktober 1914 wogte die Kriegsfront im Osten Bosnien-Herzegowinas mehrmals Dutzende Kilometer von Ost nach West.[60] Im Zuge der wechselnden Landgewinne kam es zu zahlreichen Verbrechen an der Bevölkerung. Begrüßten einige Glaubensgemeinschaften einrückende Truppen als Befreier,

57 Zu den Hochverratsprozessen in Banjaluka und anderen Städten sowie gegen Mittelschüler in unterschiedlichen Städten vgl. auswahlweise: *Kapidžić*: Austro-ugarska politika u Bosni 16 f.; Episkop žički Vasilije (Kostić): Uloga Srpske Pravoslavne Crkve u Banjalučkom veleizdajničkom procesu. Kraljevo 1970; Veleizdajnički proces u Banjaluci 1915–1916. Zbornik radova s međunarodnog naučnog skupa, održanog 25–27. septembra 1986. g. u Banjaluci. Banjaluka 1987; *Bauer*, Ernest: Der letzte Paladin des Reiches. Generaloberst Stefan Freiherr Sarkotić von Lovćen. Graz u. a. 1988, 96–102; *Beatović*, Đorđe: Veleizdajnički procesi Srbima u Austro-Ugarskoj. Beograd 1989; *Ekmečić*, Milorad/*Mikić*, Đorđe/*Živojinović*, Dragoljub/*Popović*, Nikola B. (Hg.): Politički procesi Srbima u Bosni i Hercegovini. 1914–1917. Laktaši 1996.

58 Vgl. etwa: Hinrichtung von Geiseln in Bosnien. In: Bozner Zeitung (Südtiroler Tagblatt) 166/74 (18.8.1914), 1;

59 Im Oktober 1917 stellte der dalmatinische Reichstagsabgeordnete Tresić-Pavičić im Abgeordnetenhaus in Wien den Antrag, eine Kommission zu wählen, »welche Dalmatien, Bosnien und Hercegovina, womöglich Serbien und Montenegro, dann alle Ortschaften, wo sich Lager der Evakuierten aus südslawischen Ländern finden, wie Leibnitz, Gmünd, Möllersdorf, die Lager der Konfinierten und Internierten, wie auch die Gefangenenhäuser, wo politische Leute eingesperrt waren,« zu besichtigen und festzustellen, wie viele Menschen dort interniert, exekutiert und verurteilt wurden sowie wie viele an Hunger und Krankheit starben. Stenographische Protokolle über die Sitzungen des Hauses der Abgeordneten des österreichischen Reisrates im Jahre 1917. XXII. Session. Wien 1917, 712. Beilage.

60 Vgl. zu den ersten Kriegsmonaten an der östlichen Grenze Bosniens und der Herzegowina: *Hadžibegović* & *Imamović*: Bosna i Hercegovina 286–288; *Gumz*: The resurrection 44–61; *Ortner*, M. Christian: Die Feldzüge gegen Serbien in den Jahren 1914 und 1915. In: *Angelow*, Jürgen (Hg.): Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan. Perspektiven der Forschung. Berlin 2011, 123–142, hier 127–134.

verübten die rückerobernden Truppen der Gegenseite danach Rache an der gesamten vermeintlich illoyalen Bevölkerung eines bestimmten Glaubens. Dies befeuerte die Flüchtlingsströme von Tausenden Orthodoxen nach Osten sowie von Muslimen aus der Ostherzegowina, dem Sandžak und Ostbosnien nach Westen.[61]

Hinzukam, dass das habsburgische Militär seit Kriegsbeginn im Hinterland der Front paramilitärische Einheiten, sogenannte Schutzkorps, aufstellte. Diese wurden vor allem unter Muslimen, aber auch unter Katholiken rekrutiert.[62] Die Bezirksleiter bestimmten jeweils die Kommandanten, instruierten sie kurz, gaben Waffen aus und entlohnten die Mitglieder der Einheiten.[63] Gerade von Seiten muslimischer und katholischer Schutzkorps wurden in der Herzegowina Dutzende Misshandlungen und Morde von serbischen Zivilisten sowie Plünderungen und Zerstörungen von serbischem Besitz berichtet. Dies führte zu Racheakten während und am Ende des Krieges.[64] Erzählungen und Erinnerungen an die Zerstörung von religiösen Artefakten, von Kirchen, heiligen Büchern oder gar Schießübungen auf Kirchenikonen,[65] brannten sich tief in das kollektive Gedächtnis der orthodoxen Glaubensgemeinschaft, die sich damit schärfer nach außen abgrenzte und intrakonfessionelles loyales Verhalten stärkte.[66] Dabei bemühten sich die höheren Ebenen religiöser Organisation immer wieder

61 Berichte habsburgischer Beamter über Verbrechen serbischer Truppen an muslimischer Zivilbevölkerung in Ostbosnien. Etwa: BA Višegrad an LR, 29.9.1914; Bericht der LR an GFM, 18.10.1914; ABH, ZMF PrBH 1715/1914.

62 Vgl. die Verlustlisten des K. u. k. Kriegsministeriums ab dem Jahre 1914. URL: http://anno.onb.ac.at/ (26.5.2015).

63 In die paramilitärischen Einheiten, die auch als Bürgerwehren oder Schutzwehren bezeichnet wurden, traten auch deutschsprachige bosnische Kolonisten ein. Die Gesamtzahl der Mitglieder in den sogenannten Schutzkorps betrug geschätzt 11.000, davon in der Herzegowina wohl etwa 5.000 Mann. Teils setzte man die Truppen später auch an den Kriegsfronten außerhalb des Landes ein. *Popović*: Patnje Srba 74 f.; *Ekmečić*: Ratni ciljevi Srbije 170–175; *Ekmečić*: Planovi za gerilski rat 433 f.; *Mitrović*: Srbija u Prvom svetskom ratu 88 f.; *Mastilović*: Hercegovina u Kraljevini SHS 42; *Mikić*: Austrougarska ratna politika 71–82. Paradoxerweise sprach die habsburgische Militärverwaltung immer wieder von Bürgerwehren, obwohl die bürgerlichen Rechte seit Juli 1914 ausgesetzt worden waren, noch dazu in einem Land, das auch nach seiner Verfassung mit bürgerlichen Rechten bis dahin nur »Landesangehörige« gekannt hatte.

64 Vgl. etwa die Darstellung der Verbrechen von Schutzkorps im Dorf Samobor: *Slijepčević*: Samobor 19 f., 39. sowie allgemein in den Priesterberichten orthodoxer Geistlicher: *Stanić*: Stradanje sveštenstva. Zu expliziten serbischen Racheakten an Mitgliedern von Schutzkorps etwa der Zeitungsbericht über Kriegsgräuel serbischer »Komitatschis« (*komitadži* – Aufständler), aber auch an serbischer Zivilbevölkerung in der Gegend von Pale: Vom serbischen Kriegsschauplatz. In: Meraner Zeitung 20/49 (25.1.1915), 2.

65 *Pars pro toto*: Bittschreiben der Kirchgemeinde Čapljina an Premierminister Milan Stojadinović um finanzielle Unterstützung für die Renovierung der Kirche, 27.3.1938; AJ 37–24–191–353.

66 Vgl. zum Einfluss von Gewalt auf die Ausformung von Loyalitäten innerhalb der Glaubensgemeinschaft am Beispiel der spätosmanischen Herzegowina: *Grandits*: Herrschaft und Loyalität 575–584.

mäßigend auf das Verhalten gegenüber anderen Gläubigen einzuwirken. So wies beispielsweise die Vakufverwaltung von Mostar die Lehrer islamischer Schulen im November 1914 an, mit Nachdruck darauf zu achten, »dass man Kindern antiserbische Schimpf- und Schmählieder verbiete« – und dies wenige Wochen, nachdem Zehntausende Muslime aus dem Sandžak und Ostbosnien vor den Gewalttaten seitens orthodoxer Serben gen Westen geflohen waren.[67]

Nach den Militäraktionen zur Rückeroberung von Ostbosnien und der Ostherzegowina von August bis Oktober 1914 exekutierte die habsburgische Armee Hunderte vor allem orthodoxe Zivilisten und zerstörte ganze Ortschaften.[68] Oft gab es nur schwache Beweise für die Kollaboration mit dem Gegner und teils erfolgten die Strafaktionen des Militärs nicht einmal auf Grundlage von Militärgerichtsurteilen.[69] Allein in Foča exekutierte das habsburgische Militär Anfang September nach eigenen Angaben 71 Serben, die sich unter der kurz bestehenden Militärverwaltung der Montenegriner in der Gegend von Čelebići, südöstlich von Foča, zum Waffendienst hatten einziehen lassen.[70]

Dabei überschnitten und widersprachen sich die gegen Serben angewandten Zwangsmaßnahmen der bewaffneten Organe häufiger und belegten einmal mehr, wie situativ und individuell Militärkommandeure Loyalitätssanktionen handhabten. Einen Monat zuvor waren auf einer Drinabrücke in Foča drei von fünf Geiseln wegen vermeintlicher Fluchtgefahr ermordet worden. Neben einem bekannten serbischen Händler kamen dabei die orthodoxen Priester Josif Kočović und Vladimir Popović ums Leben.[71] Der Bezirksvorsteher von Foča bedauerte später die, wie er schrieb, »Niedermachung« des Priesters Popović: »Ich halte dies für bedauerlich, da durch diesen Ausfall [!] der gewünschte Effekt, der durch eine öffentliche Hinrichtung des wegen des Hochverrates der Čelebićer Serben zum Tode bestimmten Popović verfehlt wurde.« Zusätzlich beklagte er, dass 40 zum Tode verurteilte Serben »irrtümlicherweise als ›politisch verdächtige Personen‹«[72] deportiert wurden. Das Militär räumte Foča kurz darauf erneut und zog sich vor heranrückenden serbischen und montenegrinischen Truppen nach Westen, in Richtung Kalinovik zurück. In Foča blieben nur wenige ortho-

67 Vakufverwaltung Mostar an alle Lehrer (*mualimi*) von islamischen Grundschulen (*mekteb ibtidaije*), 10.11.1914; AHNKŽ, VMPM 373/1914.

68 Beispielsweise notierte Thallóczy am 17.8.1914 in sein Tagebuch: »Potiorek telegraphiert, daß man bei Avtovac eine ganze Menge hercegovinischer Dörfer anzünden mußte«. Thallóczy-Tagebücher 111.

69 Standgerichte waren im Dienstreglement des k. und k. Heeres und der Militärstrafprozessordnung geregelt. Diese Gerichte führten extrem abgekürzte Prozesse, ließen nur eine sehr beschränkte Verteidigung und beinahe keine Berufung zu. Sie endeten oft mit Todesurteilen. *Gumz*: The resurrection 33, 39.

70 Abschrift des Berichts des BA Foča an PrLR, 23.9.1914; ABH, ZMF PrBH 1715/1914.

71 Vgl. zum Fall der exekutierten Geiseln in Foča in der Nacht des. 9./10.8.1914 auch *T., M.*: Austro-Ugarska 217; *Ćorović*: Crna knjiga 50.

72 Abschrift des Berichts des BA Foča an PrLR, 23.9.1914; ABH, ZMF PrBH 1715/1914.

doxe Serben.[73] Nach der Rückeroberung der Gebiete um Višegrad, Čajniče und Foča berichtete die Landesregierung Mitte Oktober 1914 erneut euphemistisch über Strafmaßnahmen an der Zivilbevölkerung: »Daß es unter solchen Umständen wiederholt zu strafweisen Niedermachungen von Geiseln, zu standrechtlichen Verurteilungen und sonstigen militärischen Repressalien wie Zerstörung von ganzen Ortschaften oder einzelnen Gehöften kam, ist wohl selbstverständlich.«[74] Solche Aktionen wurden ab Oktober von einem Gesetz begleitet, welches es möglich machte, das Eigentum derer zu konfiszieren, die gegen den Staat die Waffen erhoben oder sich einem feindlichen Staat angeschlossen hatten. Das so beschlagnahmte Vermögen sollte an diejenigen »Bevölkerungskreise« verteilt werden, die durch das Verhalten der Enteigneten geschädigt wurden. Damit schuf man ein bemerkenswert einfaches Mittel zur Loyalitätssteuerung, das in zwei Richtungen wirkte: sowohl auf die vermeintlichen Freunde als auch die Feinde der Monarchie.[75]

Religiöser Alltag und religiöse Organisation

Die zahlreichen und breit gefächerten serbischen lokalen, regionalen und landesweiten Organisationen hörten im Juli 1914 auf zu existieren. Die Ausnahmeverordnungen vom 26. Juli unterbanden die Tätigkeit aller Vereine. Auch die serbisch-orthodoxen kirchgemeindlichen und eparchialen Organisationen arbeiteten kaum mehr, da viele ihrer Mitglieder verhaftet oder verängstigt waren. Auch Versammlungen von Kirchgemeinden, die nicht reinen Kultcharakter besaßen, waren nun genehmigungspflichtig.[76] Den Schulbetrieb der Gemeindeschulen verbot die Regierung.[77] In der religiösen Organisation der Glaubensgemeinschaft beließ die Regierung lediglich die orthodoxen Bischöfe sowie einige ausgewählte Priester in ihren Ämtern, da selbst der militarisierte Staat auf bestimmte Grundfunktionen organisierten religiösen Lebens angewiesen war. Von den Eparchialsekretären abwärts kamen die meisten Geistlichen und

73 Ebd.

74 LR an GFM, 18.10.1914; ebd.

75 Gesetz v. 7.10.1914 über die Ergänzungen des Gesetzes, betr. die Erlassung von Ausnahmeverfügungen. In: GVBlBH 1914, 497; vgl. zum Gesetz und seiner Anwendung auch *Slijepčević*: BiH u svetskom ratu 404.

76 Verordnung d. LR v. 26.7.1914, 298 § 14–15.

77 Nachricht der LR an die Vakufverwaltung von Mostar, dass der Schulunterricht in römisch-katholischen und islamischen Schulen beginnen könne. »Die serbisch-orthodoxen Schulen bleiben bis auf weiteren Erlass geschlossen, weswegen daran erinnert wird, dass eventuell freiwillig angemeldete Schüler serbisch-orthodoxer Schulen in Volksschulen aufgenommen werden können, insoweit dort noch Platz ist.« LR an Vakufverwaltung Mostar, 13.10.1914; AHNKŽ, VPM 337/1914 k. 28 (! doppelte Signaturen).

viele aktive Laienmitglieder der kirchlichen Verwaltung in Haft. Bischof Petar Zimonjić mühte sich kraft seines Amtes, dem Staat die volle Loyalität seiner Kirche zu versichern, obwohl er wusste, dass dem kaum Vertrauen geschenkt werden würde. Mitte August 1914 wies Petar alle Geistlichen an, einen Gottesdienst für Kaiser und König, das Reich und den Sieg über alle feindlichen Staaten zu feiern. Zusätzlich sollte zu jedem Gottesdienst ein Kyriegebet für den Kaiser und die Armee und den erfolgreichen Ausgang des Krieges gelesen werden.[78] Auch warb Petar die gesamte Kriegszeit für Kriegsanleihen oder forderte seine Geistlichen zu jährlichen Totenmessen für den ermordeten Thronfolger und seine Frau auf.[79] Prozessionen verbot er ausdrücklich.[80] Mit diesem symbolischen Rückzug der Glaubensgemeinschaft in die Kirchengebäude und demonstrativer Loyalität nach außen versuchte der Bischof seiner Kirche so viele Handlungsspielräume wie möglich zu bewahren und Druck abzufangen.

Die Zahl der Gottesdienste reduzierte sich in der Herzegowina mit Kriegsbeginn auf ein Minimum. Priester und aktive Laien waren interniert sowie viele Kirchen und ihr Besitz zu Militärzwecken beschlagnahmt. Serbisch-orthodoxe Institutionen galten als strafwürdig und sie konnten sich am wenigsten dagegen wehren. Zudem war die Mehrheit der Bevölkerung in Grenzlage zu Montenegro orthodox, was den Requirierungen auch noch einen militärischen Zweck verlieh.[81] Aus einem Sicherheitskordon von etwa 10 km Breite entlang der montenegrinischen Grenze siedelte das Militär ab Ende 1914 die gesamte Bevölkerung aus, was fast ausschließlich orthodoxe Serben traf.[82] Häufig wurden Kirchen und Kirchgemeindeschulen wie auch Klöster beschlagnahmt (beispielsweise jene von Žitomislić, Dobrićevo und Duži) und als Lager für Getreide und Munition, als Pferde- und Viehställe, Militärunterkünfte, Lazarette oder Telegraphenstationen genutzt. Die Militärverwaltung konfiszierte auch viele Glocken und Kupferdächer von Kirchen, wie jenes in Mostar.[83] Das habsburgische Mi-

78 Metropolit Petar an alle Geistlichen, 4.8.1914; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1884–1924.

79 Metropolit Petar an die Kirchgemeinde Mostar, 5.6.1915; AHNKŽ, SPCŠO M o. S. [br. 48].

80 Metropolit Petar an alle Kirchgemeinden, 5.1.1915; AHNKŽ, SPCŠO M o. S.

81 1915 erinnerte auch die Hohe Vakufverwaltung in Sarajevo die muslimischen Institutionen im Lande daran, dass das Militär gesetzlich verpflichtet war, keine religiösen Objekte, Unterrichtsräume und Unterkünfte von religiösen Gelehrten für seine Zwecke zu nutzen. Offensichtlich war dies auch für muslimische Objekte in gewissem Umfang der Fall. Vorstand der Vakufverwaltung (Vakufsko-mearifski saborski odbor) Sarajevo an die Kreisvakufkommissionen, Mai 1915; AHNKŽ, VMPM 109, 110/1915.

82 *T., M.*: Austro-Ugarska 204; *Mastilović*: Hercegovina u Kraljevini SHS 41. Darüber auch *Vucinich*: Memoirs of my childhood 144 f.

83 Vgl. die Kriegsschadensberichte der serbisch-orthodoxen Kirchgemeinden der Eparchie ZH an das Religionsministerium in Belgrad, 1919–1926; AJ 69–65–108 und 69–75–122 sowie jene in: *Stanić*: Stradanje sveštenstva; *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 25. Vgl. zu den kriegsbedingten Schäden an Kirchen auch *Pujić*: Dživarska crkvena opština 23; *Mikić*: Austrougarska ratna politika 55–60.

litär war dabei gesetzlich verpflichtet, bestimmte Entschädigungen zu zahlen. Dem kam es nur teilweise nach.[84] Trotz der Strafmaßnahmen bestand jedoch auch bei Militärs eine gewisse Grundachtung gegenüber religiösen Artefakten vorhanden. Als der Militärkommandeur von Trebinje beispielsweise bereits am 30. Juli die orthodoxe Kirche zu »Spitalzwecken« beschlagnahmte, fügte er dem Beschluss beschwichtigend an, man plane nicht den heiligen Raum des Altars zu nutzen.[85]

Auf das kollektive religiöse Leben außerhalb der Familien wirkten sich besonders die Abwesenheit der männlichen Familienoberhäupter und die allgegenwärtige Angst vor Repression aus. *Slava*-Feiern fanden nur in kleinem Rahmen statt, kaum jemand ging zu einem der wenigen Gottesdienste. Nach den ersten Wochen des Krieges schrieb Prota Pravica über die Stimmung unter den Orthodoxen in und um Trebinje:

> In dieser Situation ist es unmöglich, in den umliegenden kleinen [Dorf-]Kapellen Gottesdienste zu feiern, auch da die Kreisverwaltung […] verboten hat, Kirchenversammlungen unter freiem Himmel abzuhalten und in die Kapellen kaum 20 Personen passen. Das Volk würde ohnehin auch nur schwach kommen, weil es verängstigt ist wegen der vielen Hinrichtungen. Hier sind bis jetzt 24 erhängt worden.[86]

Als einer der wenigen Priester auf freiem Fuß organisierte der Trebinjer Prota die Reste kirchlichen Lebens. Da kein Vorstand mehr funktionierte, verwaltete er den spärlichen Gemeindehaushalt allein und zahlte sogar bis 1916 noch Teile der Gehälter an die Lehrer der Kirchgemeinde, auch wenn sie in Haft saßen.[87] Dabei funktionierte kirchliches Leben ohnehin kaum mehr in den Strukturen regionaler Verwaltungsinstitutionen, sondern nur mehr lokal und situativ. Die prekäre institutionelle und finanzielle Lage der Kirchgemeinde Trebinje begründete Prota Pravica im Frühjahr 1916 in einer atemlos hilflosen Lagebeschreibung:

84 Kriegsschadensberichte der serbisch-orthodoxen Kirchgemeinden der Eparchie ZH an das Religionsministerium in Belgrad, 1919–1920; AJ 69–65–108. Die gesetzliche Grundlage für die Requirierung war die Verordnung der LR vom Mai 1913, die mit der damaligen Mobilisierung in Kraft gesetzt worden war. Kriegsleistungen waren danach grundsätzlich zu bezahlen. Verordnung d. LR f. BuH v. 4.5.1913 über die Kriegsleistung. In: GVBlBH 1913, 139–158, hier 151–158.

85 »Eine Benützung des Heiligtums, in welchem sich der Altar befindet, ist nicht geplant.« Militärstationskommando Trebinje an PP Trebinje, 30.7.1914; AHNKŽ, SPPUT 205/1914 k. 1913–1914.

86 Prota Pravica an Kirchengericht Mostar, 26.8.1914; AHNKŽ, SPPUT 232/1914 k. 1913–1914.

87 Korrespondenzen zwischen dem Kirchengericht Mostar und PP Trebinje, August–November 1914; AHNKŽ, SPPUT 224, 271, 279, 290/1914 k. 1913–1914 sowie passim o. S. [1915 und 1916] k. 1884–1924.

weil vom Volk aus der Gemeinde viele evakuiert, viele interniert, viele im Gefängnis, viele in der Armee, viele Läden geschlossen, die Kirche zumeist geschlossen und es nicht einmal ein paar Einnahmen gibt; weil das Volk in die Stadt und aus der Stadt nicht ohne Legitimation kommt, was wiederum dem Verlauf der [Gemeinde-]Arbeit und der Einkünfte viel Schaden zufügt; weil die Schule vollkommen geschlossen ist und die Armee sie teils für ihre Zwecke requiriert hat wie auch andere Immobilien der Gemeinde […] habe ich nach meiner Einsicht entschieden, kleinste und nötige Ausgaben zu tätigen […] und zwar zwei Lehrergehälter und die Schuldzinsen […] auszuzahlen.[88]

Abgesehen davon, dass nur wenige orthodoxe Männer im Land nicht eingezogen, geflohen oder verhaftet waren, wollte sich kaum ein Laie in diesen Zeiten durch seine Arbeit in Kircheninstitutionen hervortun. Dabei waren gerade städtische Priester auf die Mitarbeit von Laien angewiesen.[89] Statt Prestige und sozialem Einfluss, wie vor dem Krieg, bedeutete die Mitarbeit in kirchlichen Institutionen seit Kriegsbeginn genau das Gegenteil. Nach der Laisierung der Kirchenorganisation auf Druck von städtischen Laien, die 1905 sanktioniert wurde, klerikalisierte sich die Kirche im Krieg erneut. Damit ging eine klare Schwächung aller Funktionen und Strukturen der religiösen Organisation einher.

In geringen Mengen flossen Geldmittel aus der Eparchialverwaltung in die Protopresbyterate, da offenbar auch noch Kirchensteuern vom Staat eingenommen und an die Eparchialleitungen übermittelt wurden.[90] Im Gegenzug nahm auch die Militärverwaltung die Strukturen der religiösen Organisationen in Anspruch: Priester und Imame sammelten unter Gläubigen für Kriegsanleihen als auch kriegswirtschaftlich notwendige Materialien wie Kupfer, Altpapier und Lumpen.[91] Die seelsorgerische Funktion der Priester schwand in einer solchen Kriegssituation zumeist auf die einfachen Übergangsriten herab.

Staatliche Normen und legitimierte Diskriminierung

Nach einem halben Jahr des Krieges normalisierte sich der Alltag im Lande in zwei Richtungen. Orthodoxe Serben hatten einerseits gelernt, was von welchen Organen des Staates zu erwarten war und wie man sich in der neuen Situation

88 Prota Pravica in Trebinje an Eparchialrat Mostar, 7.3.1916. AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1888–1924.

89 Unter den wenigen erhaltenen kirchlichen Dokumenten aus Trebinje zu Kriegszeiten findet sich wiederholt der Aufruf von Prota Pravica an die männlichen Gemeindemitglieder, doch bitte im Kirchenvorstand mitzuarbeiten. Der Pfarrer forderte sechs namentlich genannte Personen sogar auf, ihm ihre Gründe mitzuteilen, falls sie nicht Mitglied im Kirchenvorstand sein konnten. Drei äußerten sich daraufhin schriftlich – sie waren vermeintlich nicht in der Stadt, zu beschäftigt oder zu alt. Prota Pravica: Poziv. 10.3.1917; AHNKŽ, SPPUT o. S. k. 1884–1924.

90 Kirchengericht Mostar an PP Trebinje, 16.8.1914; AHNKŽ, SPPUT 224/1914 k. 1913–1914.

91 Stevan Pravica an Patrikije Komadanović, Kirchengericht Mostar, 8.6.1919. In: *Stanić*: Stradanje sveštenstva 268–271, hier 270.

zu verhalten hatte. Andererseits entließ der Kaiser im Dezember Landeschef General Potiorek von seinem Posten, da man ihn maßgeblich für den miserablen Gang des Krieges gegen Serbien verantwortlich machte und seine wechselhafter Führungsstil immer weniger nachvollziehbar war.[92] Hoch motiviert trat General Stefan Sarkotić seine Nachfolge an.[93] Er war fest entschlossen, sowohl die militärische Lage an der Balkanfront zu wenden als auch im Inneren Bosniens streng für Ruhe und Ordnung zu sorgen. Er selbst sah, wie er schrieb, sein Mandat in der strikten und gerechten Verwaltung des Landes außerhalb jeglicher Politik. Mit einer Reihe von Verwaltungserlässen ging er zum einen daran, die Verhältnisse im Lande neu zu ordnen, und zum anderen, die bereits seit Juli 1914 geänderten Zustände retroaktiv zu legalisieren.[94] In Sarajevo und Wien führte Sarkotić 1915 langwierige Diskussionen über die Frage, in welcher Form eine kontrollierte politische Partizipation im Lande jenseits des Landtages eingerichtet werden sollte.[95] Ähnlich wie im Bereich der politischen Verwaltung trieb er auch Diskussionen über die serbisch-orthodox Kirchenverwaltung und das Staatskirchenrecht voran.

Noch im Oktober 1914 hatte Potiorek das Autonomiestatut der Serbisch-Orthodoxen Kirche von 1905 abschaffen und ein neues Kirchenstatut erlassen wollen. Dabei arbeiteten die Verwaltungsorgane der Kirche auf Gemeinde- und Eparchialebene seit Anfang Juli 1914 ohnehin nur noch kläglich, ganz zu schweigen von den kirchlichen Schulen. Dennoch argumentierte die Regierung in Sarajevo für eine Aufhebung des Statuts, da die Kirchenfunktionäre »die ihnen gewährte Selbstverwaltung zur Verfolgung ihrer extremen nationalen und politischen Ziele benützt« hätten, womit die Kirche »im Verlaufe ihres fast zehn-

92 Vgl. dazu die Einschätzungen Thallóczys: Thallóczy-Tagebücher; *Glaise-Horstenau,* Edmund von: In memoriam. Feldmarschall Krobatin und Feldzeugmeister Potiorek. In: -Militärwissenschaftliche Mitteilungen 2/65 (1934), Sonderbeilage.

93 *Jeřábek*: Potiorek 204–212. Zu Stefan Freiherr Sarkotić (ab 1916 mit dem Beinamen ›von Lovćen‹) vgl. u.a.: *Bauer*: Der letzte Paladin.

94 Schon nach seinem ersten Arbeitstag notierte Sarkotić unbedarft und gleichzeitig militärisch entschlossen: »Amtiere vormittags und ersehe aus einigen Akten, daß ich auf einem Vulkan sitze, was mich aber wenig geniert, da ich mit Gottes Hilfe erhoffe, jeden Lava-Ausbruch zu verhindern.« Zitiert nach: Ebd. 47f. Vgl. auch *Cornwall*: Austria-Hungary and »Yugoslavia« 375.

95 Im Laufe des Jahres 1915 wurde in Sarajevo lebhaft über die Wiederaufnahme der Landtagsarbeit diskutiert, die im Juli 1914 lediglich unterbrochen worden war. Sarkotić war grundlegend gegen eine neuerliche Parlamentstätigkeit und favorisierte eine von der Regierung einberufene Beratungskommission zu gründen. Im Oktober 1915 erreichte Sarkotić die Auflösung des Landtages und die Sanktionierung einer Beratungskommission aus 40 Mitgliedern. Letztere nahm jedoch nie ihre Arbeit auf. Vgl. Allerhöchste Entschließung v. 9.10.1915, betr. die Regelung der nach dem Landesstatut für BuH in den Wirkungskreis d. bh. Landtages fallenden Angelegenheiten der Gesetzgebung. In: GVBlBH 1916, 109; Verordnung d. GFM v. 22.10.1915. In: Ebd. Vgl. auch *Kapidžić*: Austro-ugarska politika u Bosni 11–16; *Bauer*: Der letzte Paladin 56–63; 93–95.

jährigen Bestandes zu einer staatsfeindlichen Organisation im eigenen Lande, zu einem Bollwerk des radikalen Serbentums, zu einem gefährlich politischen Kampfmittel« geworden wäre, welche den »Geist der Irredenta und des Hochverrats in die breiten Massen der Bevölkerung« getragen hätte.[96] Nun diskutierten und entschieden Militärs über die religiöse Verwaltung ihrer ›Feinde‹. So bezeichneten sie die autonomen Kirchenorgane der Orthodoxen im militärischen Duktus als »Drachensaat«, als »höchst gefährlichen Organismus« und sogar als »die einflussreichste Organisation im ganzen Lande […], [als] ein[en] Staat im Staate, dessen Truppen in gut gewählten Positionen über das ganze Land verteilt« wären.[97] Die Argumentation war dabei verblüffend schlicht und zirkulär: Die hohe Zahl der internierten serbischen Lehrer, aktiven Laien und Geistlichen bewies klar die »destruktiven Tendenzen der serbisch-orthodoxen Kirchen- und Schulautonomie«.[98] Der Beamte empfahl daher, die autonome Kirchenverwaltung mit ihren liberalen Grundsätzen, ihrer hohen Laienbeteiligung und der staatlichen Beteiligung an ihrer Finanzierung abzuschaffen.[99] Die religiöse Organisation der Orthodoxen sollte so weit als möglich staatlicher Kontrolle unterstellt werden, dagegen aber nicht mehr auf materielle und strukturelle Unterstützung des Staates hoffen dürfen. Die vermeintlich kollektive Illoyalität einer Glaubensgemeinschaft sollte auch kollektiv bestraft werden. Das Prinzip der Gleichbehandlung aller anerkannten Religionsgemeinschaften gab man auf. Im Vergleich zu orthodoxen Serben erschienen Muslime und Katholiken dabei nun noch loyaler und verlässlicher. Habsburg hatte jahrzehntelang mit unterschiedlichen Mitteln versucht, die gerade von orthodoxen Geistlichen im Interesse ihrer Akteursgruppe propagierte Gleichsetzung von Orthodoxie und Serbentum zu bekämpfen und zu vereiteln. Nun übernahmen staatliche Beamte eine solche Gleichsetzung undifferenziert und verwandten sie sowohl gegen alles Serbische als auch alles Orthodoxe.[100]

96 LR an GFM, 12.10.1914; ABH, ZMF PrBH 1682/1914.

97 Ebd.

98 »Kann es wohl einen deutlicheren Beweis für die destruktiven Tendenzen der serb. orth. Kirchen- und Schulautonomie geben, wenn bis heute 42 Lehrer und Angestellte der autonomen Verwaltung wegen hochverräterischen Handlungen und Äußerungen oder als politisch verdächtig inhaftiert sind und in Untersuchung stehen, wenn 9 serb. orth. Geistliche militärisch justifiziert wurden und weitere 173 Geistliche – insgesamt 348 – sich in -sicherem Gewahrsam befinden?« Ebd.

99 Der Beamte schlug vor, die autonomen Kirchenvorstände und Eparchialräte aufzulösen, das Kirchliche Obergericht und die Eparchialkirchengerichte zu reorganisieren, die Wahl der Pfarrer nur mehr durch Metropoliten und unter Aufsicht der Landesbehörden vornehmen zu lassen, die konfessionellen Schulen in Landesschulen umzuwandeln oder sie zu schließen und jegliches Kirchenvermögen nur noch durch Geistliche verwalten zu lassen. Ebenso empfahl er die Aufhebung der landesweiten Priesterbesoldung und die Wiedereinführung der Pfarrabgabe, des *bir*. Ebd.

100 »Das eventuelle Bedenken, die serb. orth. Kirchen- und Schulautonomie aufzuheben, die islamitische Kultusautonomie aber bestehen zu lassen und damit eine krasse Ungleichheit

In der Kritik des Autonomiestatutes von 1905 näherten sich dabei hohe habsburgische Beamte, zumal Militärs, mit der orthodoxen Kirchenhierarchie oberflächlich ein Stück weit an. Den Konsens bildeten antiliberale Haltungen und die Überzeugung, habsburgische Zivilbeamte seien verantwortlich für die Politisierung der serbisch-orthodoxen Kirche. So wandte sich der Bischof von Banjaluka-Bihać, Vasilije Popović, vor Weihnachten 1914 persönlich an den Bezirksvorsteher von Banjaluka und bat, die Priester seiner Eparchie über Weihnachten aus der Geiselhaft zu entlassen. Dabei entwickelte sich ein Gespräch über die miserable Lage der Kirche und die Gründe dafür. Vasilije beschwerte sich offen über die Behandlung der serbisch-orthodoxen Kirche und ihrer Geistlichen.[101] Gewisse »Verirrungen« unter der orthodoxen Bevölkerung gestand er ein, die jedoch die Zivilverwaltung zu verantworten habe. Der Bezirksleiter zitierte den Bischof:

Sie [die Verwaltung] habe einem Volke, das hiezu nicht reif sei, alle Freiheiten gegeben. Wenn diese Freiheiten unrichtig angewendet wurden, so ist dies bei einem unreifen Volke selbstverständlich. Mehr noch, die Verwaltung habe der großserbischen Propaganda ruhig zugesehen, Kreisvorsteher und Bezirksvorsteher seien auf den beseda's [den national-religiösen Feiern] gewesen und hätten den großserbischen Deklamationen zugehört und Beifall geklatscht. Und das, was jahrelang unter der Aufsicht und Zustimmung der Behörden geschehen, das sei heute auf einmal Hochverrat.[102]

des konfessionellen Lebens der beiden im Lande am zahlreichsten vertretenen Religionsgenossen[-schaften] zu schaffen, ist nicht stichhältig, weil die islamitische Kultusautonomie seit ihrem Bestande sich stets korrekt und staatstreu verhalten hat, während bei der serbischen Kirchenautonomie [sic!] das Gegenteil erwiesen ist und eine eklatante Strafexekution an derselben daher nicht nur begründet, sondern auch geboten erscheint. Auch muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß sich die islamitische Kultusautonomie [von 1909] der Hauptsache nach als ein Statut zur Verwaltung der Vakufe darstellt und einen anationalen Charakter trägt, während die serb. orth. Kirchenautonomie […] in erster Linie eine nationale und politische Organisation bildet.

Im Übrigen würde die Maßregelung der serb. Autonomie auch ein wirksames Memento für die islamitische Kultusverwaltung sein, damit dieselbe nicht etwa in Versuchung komme, gegebenenfalls staats- und regierungsfeindliche Bahnen einzuschlagen.« Ebd.

101 Nach dem Protokoll des Bezirksvorstehers sagte Bischof Vasilije: »Mit dem bisherigen System, das eine Ausgeburt eines kranken Gehirnes sei [izrod bolesnog mozga], müsse doch gebrochen werden. Nicht einmal zur Türkenzeit sei die serbische Kirche solchen Erniedrigungen ausgesetzt gewesen, wie heute. Zur türkischen Zeit, habe man die Geistlichen unter den Schutz der zaptija's [osmanische Polizeieinheit] gesetzt, um jede Störung des Gottesdienstes abzuhalten, heute suche man jede mögliche Erniedrigung, man habe die Mehrzahl der serb. Geistlichen eingesperrt, nicht genug damit, stelle man sie [als Geiseln] auf Brücken und Bahnhöfe damit sie zum Spott der Vorübergehenden dienen, man habe den Platz vor der hiesigen serb. Kirche zu einem Düngerhaufen umgewandelt, wo man bis zu den Knien im Pferdemist waten mußte.« BV Banjaluka an KV Banjaluka, 30.12.1914; ABH, ZMF PrBH 69/1915. Einfügungen in runden Klammern im Original; meine Einfügungen in eckigen Klammern.

102 Ebd.

Auf den Einwand des Beamten, man müsste eben jetzt diesen Fehler wieder gutmachen, entgegnete der Bischof, dass der Weg »der Erniedrigung der serb. Kirche« fraglos der falsche wäre.[103] Interessant ist dabei, dass solche offenen Gespräche für Bischöfe möglich waren und dass deren Inhalt der Verwaltung bis hin zum Landeschef zu denken gaben. Wenn selbst der »sanfte und vorsichtige Metropolit Vasilije Popović« so denke, meinte der Kreisleiter von Banjaluka, könnte man sich vorstellen, wie erst einfache Serben gegen Habsburg eingestellt seien.[104] Landeschef Sarkotić wies die Darstellungen des »Kirchenfürsten« zwar pauschal zurück, stimmte dem Metropoliten aber in zwei Punkten zu: Kritisch sah er das nachlässige (»konnivente«) Verhalten der Behörden gegenüber den Serben vor dem Krieg, was »tatsächlich das Gegenteil der hieran geknüpften Erwartungen zeitigte.« Der kritischen Haltung Bischof Vasilijes gegenüber dem Autonomiestatut der Kirche stimmte er vollkommen zu.[105]

Sarkotić ließ ein neues Kirchenstatut für die orthodoxen Eparchien in Bosnien entwerfen, das die Kontrollrechte der Regierung stärken und die Laienkompetenzen weitgehend beseitigen sollte.[106] In Wien zeigte man sich von Anfang an skeptisch gegenüber dem Normierungswillen des Generals.[107] Sarkotićs Argumentation für die Kirchenreform war von erstaunlicher kolonialer Arroganz geprägt. Nach Wien schrieb er, dass

> es ja auch ein staatliches Interesse ist, das kirchlich-religiöse Leben nicht verkümmern zu lassen. Nur zu leicht greift, zumal bei der orthodoxen Landbevölkerung, eine geistliche und sittliche Verwilderung der ganzen Lebensführung um sich, und Verheerungen auf diesem Gebiete führen erfahrungsgemäß dazu, dass auch die Achtung vor der staatlichen Autorität schließlich nur durch Gewaltmittel aufrecht erhalten werden kann.[108]

Das Finanzministerium berief in Wien eine Konferenz ein, um über die Fragen der orthodoxen Kirche zu entscheiden. Man beließ es jedoch bei der ungeklärten Rechtslage und verwies erneut auf die Zeit nach dem Krieg. Beschlossen wurde lediglich, alle serbisch-orthodoxen Schulen im Lande zu schließen, sie nach

103 Vasilije verwies auf »vernünftige Katholiken«, wie einen Franziskanerpater, der im Vorübergehen mit Blick auf die orthodoxe Kirche gesagt hätte: »Das muss sich rächen, was man mit der Kirche macht.« Ebd.

104 KV Banjaluka an LR, 3.1.1915, Weiterleitung des Berichts vom 30.12.1914; ebd.

105 LR, Sarkotić, an GFM, 16.1.1915; ebd.

106 Provisorisches Statut über die Regelung der Kirchenverwaltung der orient.-orth. Eparchien (Metropolien) in Bosnien und der Hercegovina, o. D. [1915] (66 Seiten, 98§§); ABH, ZMF PrBH 831/1915.

107 So erinnerte das GFM den Landeschef daran, dass das Landestatut Bosnien-Herzegowinas nur vorübergehend außer Kraft gesetzt und nicht aufgehoben sei und alle Beziehungen des Staates zu religiösen Organisationen den Landesgesetzen zu entsprechen hätten. GFM an LR, 28.3.1915; ABH, ZMF PrBH 1682/1914.

108 LR, Sarkotić, an GFM, 17.7.1915; ABH, ZMF PrBH 831/1915.

Möglichkeit in staatliche umzuwandeln und den orthodoxen Gemeinden dafür eine Entschädigung »in Aussicht zu stellen«.[109] Damit blieb die Kirche offiziell weiter von einem Statut geregelt, dessen Kern – die Autonomie in Bildungs- und Verwaltungsfragen – der Staat nicht mehr akzeptierte. Die Regierung erließ kein neues Statut, da niemand eine rechtliche Grundlage benennen konnte, auf der es hätte stehen sollen. Stattdessen erweiterte man im Juli 1916 per Verordnung die Aufsichtsrechte der Regierung für alle kirchlichen Verwaltungsorgane – von den Gemeinden über die Eparchialverwaltungen bis zum Obersten Eparchialrat in Sarajevo. Die Landesregierung kehrte damit zu den Praktiken der frühen 1880er Jahre zurück. Erneut mussten alle kirchlichen Versammlungen einschließlich der geplanten Tagesordnung angemeldet werden, konnten überwacht werden und Priester durften im Grunde nur aus Bosnien stammen. Der Vorschlag, weltliche Güter rein geistlich verwalten zu lassen, befand sich dabei nicht mehr in der Verordnung.[110] Trotz der Einschränkungen kirchlicher Selbstverwaltung bedeutete die Verordnung eine Stabilisierung von religiöser Verwaltung. Geistliche und in sehr geringem Maße aktive Laien hatten nun wieder eine Norm, auf die sie sich gegenüber staatlichen Stellen berufen konnten. Wie das Beispiel von Trebinje zeigt, nahmen dies jedoch nur mehr wenige Laien in Anspruch.

Neben den weitgehend ergebnislosen gesetzgeberischen Projekten erließ Sarkotić Verordnungen, die legalistisch und hochgradig symbolpolitisch gemeint waren. So verbot die Regierung unter seiner Führung Anfang 1915 nun offiziell den Verein *Prosvjeta* und löste die serbisch-orthodoxen Gemeindeschulen auf, obwohl keine der Institutionen seit Juli 1914 mehr funktionierten.[111] Genauso wandte er sich im Januar 1915 gegen den amtlichen Gebrauch der kyrillischen Schrift, da sie seiner Meinung nach in Bosnien-Herzegowina und Dalmatien als »wichtiges nationales Bindeglied und politisches Kampfmittel angesehen und gebraucht« wurde. Für Sarkotić gab es daher »zahlreiche Gründe der Zweck-

109 Konferenz über den Antrag der LR v. 17.7.1915 betr. die Angelegenheiten der serbisch-orthodoxen Kirchen- und Schulautonomie unter der Führung von Thallóczy am 17.8.1915; ABH, ZMF PrBH 831/1915. Die Übernahme der geschlossenen orthodoxen kirchgemeindlichen Schulen befürwortete auch die Eparchialverwaltung. Bischof Petar Zimonjić forderte 1916 sogar alle Kirchgemeinden der Eparchie auf, die Schulgebäude der Lokalverwaltung kostenlos zur Verfügung zu stellen und darum zu bitten, Schulunterricht für die örtlichen Kinder zu organisieren. Offensichtlich wurde dies im Falle des Klosters Žitomislić auch umgesetzt. *Madžar*, Božidar: Suspendovanje srpske crkveno-školske autonomie u Bosni i Hercegovini 1914–1915. godine. In: Veleizdajnički proces u Banjaluci 1915–1916. Banjaluka 1987, hier 157–163.

110 Verordnung d. LR f. BuH v. 3.7.1916. In: GVBlBH 1916, 153–156. Vgl. Verwaltungsbericht (1914–1916) 8, 95–97; *Madžar*: Suspendovanje srpske autonomije 166–168.

111 *Džaja*: Bosnien-Herzegowina (1878–1918) 107; *Madžar*: Represivne mjere austrougarske; *Maksimović*, Vojislav: Srpsko prosvjetno i kulturno društvo »Prosvjeta« 1902–2002. In: *Bratić*, Radoslav/*Maksimović*, Vojislav/*Kovačević*, Miloš (Hg.): Srpska proza danas. Sto - godina ›Prosvjete‹ i njenih znamenitih ličnosti. Bileća, Gacko 2003, 185–212, hier 192.

mäßigkeit und der gouvernementalen Autorität«, »die cyrillische Schrift ihres öffentlichen Charakters zu entkleiden« und sie aus staatlichen Ämtern und Schulen zu bannen; ausgenommen war lediglich orthodoxer Religionsunterricht.[112] Das Finanzministerium war auch in diesem Falle skeptisch ob der innen- und außenpolitischen Wirkung des Verbotes der Kyrilliza. Schon im Oktober 1914 hatte es solche Pläne gegeben.[113] Sarkotić erneuerte daher Monate später das Vorhaben und argumentierte, man müsse die Schrift jetzt aus dem offiziellen Gebrauch verdrängen, da sich die serbische Elite der »Agitationskraft dieser Schriftart« bewusst sei und nach einem Friedensschluss alles gegen eine Verdrängung tun würde.[114] Dem Erlass gegen die kyrillische Schrift stimmte Wien letztlich im November 1915 zu.[115]

Auch vermied Sarkotić allgemein die Bezeichnung *serbisch-orthodox* und nutzte stattdessen *orientalisch-orthodox* oder *griechisch-orthodox*, genau wie er sich gegen die Sprachbezeichnung *serbo-kroatisch* aussprach und erneut den Begriff *Landessprache* in der Verwaltung einführte.[116] Dabei war Sarkotić ein bis ins Mark monarchietreuer Militär, der die Schwäche des Reiches dem Liberalismus und Nationalismus anlastete. Allerdings war er nicht grundlegend antiserbisch oder antiorthodox, sondern folgte dem allgemeinen Diskurs. Zudem intendierten Sarkotićs Normierungsbestrebungen in Bosnien eine auf Militärrecht basierende legale Ordnung zu installieren, auch um damit den überall im Lande hör- und spürbaren Vorwurf ubiquitären staatlichen Unrechts gegenüber Serben zu entkräften.

Ab Ende 1915 konnte die habsburgische Armee endlich handfeste Erfolge auf dem Balkan vorweisen. Im November 1915 floh die serbische Regierung unter dem Ansturm habsburgischer, bulgarischer und deutscher Truppen in Richtung Albanien. Ihr folgte der Hauptteil der Armee, der sich Tausende Zivilisten anschlossen. In enorm verlustreichen Märschen gelangten sie über Montenegro und Albanien nach Skutari und Durrës an die Adriaküste, von wo viele Soldaten mit Alliierten-Schiffen nach Korfu übergesetzt wurden.

Im Januar 1916 begann unter Führung General Sarkotićs auch der Vormarsch auf Montenegro, dem für die Eroberung des mythischsten montenegrinischen

112 LR, Sarkotić, an GFM, 19.1.1915; ABH, ZMF PrBH 121/1915.

113 Vgl. Thallóczy-Tagebücher 264 (22.10.1914).

114 LR, Sarkotić, an GFM, 7.5.1915; ABH, ZMF PrBH 534/1915.

115 Dabei war es weiterhin offiziell möglich, Eingaben an die Verwaltung in kyrillischer Schrift zu verfassen, die jedoch nur mehr in Lateinschrift beantwortet werden durften. - Verordnung d. LR BuH v. 10.11.1915, betr. d. Gebrauch d. cyrillischen Schrift. In: GVBlBH 1915, 291.

116 LR an GFM; ABH, ZMF PrBH 1043/1915. Die Bezeichnung *serbo-kroatisch* bzw. *serbisch* war damit nicht verboten, wie auch Anzeigen in der halboffiziellen *Bosnischen Post* von 1917 zeigen. Darin warben u.a. Schreibkräfte für ihre Dienste mit Kenntnissen der »deutschen und serbokroatischen Sprache«.

Bergmassivs der Beiname *von Lovćen* verliehen wurde.[117] Für die Orthodoxen der Herzegowina bedeuteten die Niederlagen Serbiens und Montenegros eine Beruhigung des Alltags. Geiseln wurden frei gelassen oder in Hausarrest geschickt, einige Internierte, gerade Priester, kehrten ab 1916 aus Lagern außerhalb Bosniens heim. Einige Priester schrieben davon, dass sie ab 1916 langsam wieder Gottesdienste feierten, auch wenn einige von ihnen noch bis 1917 unter Hausarrest standen und etwa Taufen unter Bewachung in ihren Häusern vornahmen.[118]

Die Versorgungssituation verschlechterte sich ab 1916 dramatisch, wiederum besonders in der östlichen Herzegowina, wo es auch in Friedenszeiten bei schlechten Ernten immer wieder zu Lebensmittelknappheit kam. In der Herzegowina starben ab 1916 Menschen an Hunger, allein in der östlichen Herzegowina stiegen die Zahlen 1917 auf über eintausend.[119] Selbst die Landesregierung nannte die Nahrungsmittelsituation im April 1917 »düster«. Die größte Not herrschte in den Kreisen Sarajevo und Mostar, also in Ostbosnien und der Ostherzegowina.[120] In dieser Situation weitete ein Regierungskomitee aus Zagreb zum Schutz von Kindern Kriegsmobilisierter und Gefallener seine Aktivitäten auch auf Bosnien aus und organisierte die Verschickung von Tausenden Kindern über den Winter 1917/1918 nach Slawonien und in die Vojvodina. Wurden anfangs nur katholische Kinder auf Verpflegungsurlaub verschickt, waren es später auch muslimische und orthodoxe Kinder, letztere vor allem aus der Ostherzegowina.[121] Ab dem Som-

117 *Bauer*: Der letzte Paladin, 79–90. Die habsburgische Militärverwaltung ließ im August 1916 das auf einem der Hauptgipfel des Lovćen befindliche Grabkapelle des kanonisierten Fürstbischofs Petar II Petrović-Njegoš abreißen und seine sterblichen Überreste umbetten. Sie stärkte damit noch die symbolische Bedeutung des Ortes. In der Zwischenkriegszeit baute man die Kapelle wieder auf. Vgl. *Gavrilo*, Patrijarh Srpski: Obnavljanje kapele na Lovćenu i prenos kostiju Petra Petrovića Njegoša u istu 21. septembra 1925. godine: Memoari Patrijarha Srpskog Gavrila. Beograd 1990, 1–39.

118 Stevan Pravica an Patrikije Komadanović, Kirchengericht Mostar, 8.6.1919. In: *Stanić*: Stradanje sveštenstva 268–271, hier 270.

119 *Ćorović*: Crna knjiga 172–177; *Mastilović*: Hercegovina u Kraljevini SHS 44. Die Zahlen sind übertrieben und die Deutungen tendenziös überspitzt, die dargestellten Ereignisse entsprechen jedoch an sich den Tatsachen. Stevan Pravica schrieb darüber im Juni 1919: »Im Jahre 1916 musste ich 471 Kinder [čeljade] begraben, von denen über 400 an Hunger starben; das Herz zieht es dir zusammen, aber du kannst ihnen nicht helfen.« Stevan Pravica an Patrikije Komadanović, Kirchengericht Mostar, 8.6.1919. In: *Stanić*: Stradanje sveštenstva 268–271, hier 270.

120 LR an GFM, 25.4.1917, Übermittlung der politischen Situationsberichte für Januar/Februar; ABH, ZMF PrBH 440/1917.

121 *Kujović*, Mina: Privremeno izmještanje bosanskohercegovačke djece u Slavoniju (1917–1920). Prema građi Arhiva Bosne i Hercegovine. In: Historijska traganja 6 (2010), 35–48. Unter den in die Vojvodina geschickten orthodoxen Kindern befand sich auch der aus Samobor stammende Đoko Slijepčević – später einer der bedeutendsten serbischen Kirchenhistoriker. *Puzović*: Mitropolit dabrobosanski 229. Vgl. auch die Chronik des Pfarrers von Sutorina, Špiro Lučić, der nach eigenen Angaben zwischen Oktober 1917 und Februar 1918 66 Kinder seiner Gemeinde nach Syrmien, ins Banat und die Bačka verschickte: *Lučić*: Ljetopis porodice Lučića 15 f.

mer 1918 stieg die Zahl der Deserteure in der habsburgischen Armee rasant an. Damit wurde die Lage im Hinterland der Front deutlich unsicherer. Schon seit 1917 war die Zahl der Überfälle auf Dörfer und Gehöfte im gebirgigen Grenzland zu Montenegro immer weiter gestiegen. Die staatlichen Sicherheitsorgane waren kaum mehr Herr der Lage, was auch die Zahl der Flüchtlinge anschwellen ließ.[122] Obwohl die Gewalt nicht ausschließlich an religiöse Zuordnungen gebunden war, spielte sie für Täter erneut eine wichtige und legitimierende Rolle. Ab dem Sommer 1918 plünderten, vertrieben und ermordeten vor allem Orthodoxe aus der Herzegowina und Montenegro Nicht-Orthodoxe – Muslime und Katholiken. Erneut kam es zu Massenfluchten von Muslimen aus der Ostherzegowina gen Westen. Nach dem ungeordneten Rückzug der habsburgischen Truppen aus Bosnien-Herzegowina und der Demission von Landeschef Sarkotić Anfang November 1918 begannen erst die im selben Monat einmarschierenden serbischen Truppen die öffentliche Sicherheit langsam wieder herzustellen.

Zusammenfassung und Ausblick

Die Maikrise von 1913 und die Julikrise von 1914 bedeuteten für die staatliche Ordnung Habsburgs einen Bruch von enormer Tragweite. Auf die Wahrnehmung der Bedrohung des Staates durch den serbischen Nationalismus sowie durch äußere Staaten und Mächte reagierte Österreich-Ungarn mit Krieg, wofür es die Grundlagen der eigenen imperialen Ordnung radikal umbaute. Strategisches Austarieren der einzelnen ethno-konfessionellen Bestrebungen durch Partizipation und Kooptierung der einzelnen Eliten machte einer Politik Platz, die die Feinde des Staates eindeutig bestimmte und sie mitsamt ihrer Kollektive mit allen Mitteln bekämpfte. Das Ergebnis war unter anderem, dass sich habsburgische Zivilbeamte mitunter schon 1914 nicht vorstellen konnten, wie man nach dem Krieg mit der serbischen Gemeinschaft wieder zusammenleben sollte.

Der Krieg und die staatliche Repression, die, gemessen an den Vorkriegsnormen des Staates, Unrecht an einem Teil ihrer eigenen Bevölkerung darstellte, führten der orthodoxen Bevölkerung die Fragilität außerfamiliärer sozialer Ordnungen vor Augen. Statute und Verfassungen verloren an Wirkmacht, Kircheninstitutionen radikal an Vertrauen und Bindungskraft. Vereine und Parteien waren ohnehin aufgelöst. Da aber die ethno-konfessionelle Zugehörigkeit für Individuen und Gruppen im Krieg von schicksalhafter Bedeutung war, verstärkten sich die Bindungen und Loyalitäten innerhalb konfessioneller Gruppen. Die Wahrnehmung der ethno-konfessionellen Gruppe als Schicksalsgemeinschaft wurde so in den Erfahrungen bestätigt und diese gemeinsamen Erfahrungen homogenisierten die Gruppe nachhaltig.

122 *Mikić*: Austrougarska ratna politika 440–451 und 458–463.

Da die Leiderfahrungen von 1914 bis 1918 in besonderem Maße religions- und nationsspezifisch waren, erhielt die Wahrnehmung kollektiver Bedrohung auf allen Seiten begründete Impulse. Dies machte interreligiöses Miteinander und Nebeneinander im Lokalen erneut fragiler. Stärker jedoch noch wuchs das Misstrauen gegenüber den anderen Glaubensgemeinschaften als solche, insbesondere über die imaginierten Intentionen ihrer Eliten. Man fühlte sich wieder öfter von den anderen Glaubensgemeinschaften bedroht.

Begreift man Religion als eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit, als kollektive wie individuelle Vorstellung und als Praxis (*belonging, believing and behaving),* dann zeichnete sich religiöser Wandel durch den Krieg wohl am explizitesten in den veränderten Gruppenzugehörigkeiten ab. Zunächst wurde die religiöse (über-)regionale Organisation der serbisch-orthodoxen Kirche einschneidend und nachhaltig geschwächt: Etwa ein Drittel der orthodoxen Priester, mindestens dreizehn Geistliche, überlebte den Krieg nicht; beinahe die Hälfte aller Kirchengebäude wurden zerstört oder schwer beschädigt. Zudem waren die Folgen langanhaltend: Über ein Viertel der Gemeinden blieb bis weit in die 1920er Jahre hinein ohne Priester.[123] Die Lage der geschwächten Kirchenorganisation korrelierte andererseits mit Kriegserfahrungen in der Bevölkerung, für welche sich in den Kriegsjahren die Familie und teils die Nachbarschaft erneut als einzige konkrete und sichere soziale Institution bewiesen hatte. Das Gefühl der Zugehörigkeit zur ethno-konfessionellen Gemeinschaft wurde dadurch abstrakter und löste sich von der kirchlichen Konnotation und Vergesellschaftung. Mehr denn je war die Zugehörigkeit zur serbisch-orthodoxen Gemeinschaft nun eine zu einer imaginierten, ethnisch definierten Gruppe, dem Volk oder der Nation. Familie und lokale Glaubensgemeinschaft wurden als Teil einer überzeitlichen Konfessionsnation gestärkt, für die viele zwar den Nationalstaat und die Nationalkirche wünschten, die aber auch ohne beide überregionalen Organisationen Bestand hatten.

123 Iskaz o srp.-prav. parohijama i sveštenicima u mitropoliji zahumsko-hercegovačkoj prema stanju od 1./14.12.1918; AJ 69–256–484 (4. Eparhija ZH); Šematizam SPC 1924, 160–171 sowie Slijepčević: BiH u svetskom ratu 394 f.

Zusammenfassung

Glauben der Serbisch-Orthodoxen um 1880

> Balkan folk Christianity in the late medieval period represents a syncretism of magic, animism, monotheistic dogma, polytheistic practices, monism and dualism. Christianity succeeded in destroying or effacing the major gods and in replacing them with a triune surface. But underneath this surface the old spirits and forces retained their grip on the masses.[1]

So schrieb der bekannte Byzantinist Speros Vryonis über die Religiosität orthodoxer Bauern auf dem Balkan im späten Mittelalter. Die Befunde zum späten 19. Jahrhundert in der Herzegowina unterscheiden sich hiervon nicht prinzipiell, sondern allenfalls graduell. Der religiöse Alltag der Serbisch-Orthodoxen, insbesondere der Landbevölkerung, war zu Beginn der habsburgischen Herrschaft nur in geringem Maße von standardisierten Praktiken und Vorstellungen des orthodoxen Christentums geprägt. Kirchliche Experten oder gar kirchliche Verwaltungsstrukturen bestimmten den religiösen Alltag der Bauern ebenfalls nur peripher. Die allermeisten religiösen Feiern fanden im außerkirchlichen Raum statt – also in den Häusern der Familien oder an naturräumlich exponierten Orten, meist unter freiem Himmel. Orthodoxen Geistlichen, gerade weltlichen Pfarrern, verlieh ihr Amt nur geringes soziales Prestige. So bestanden die regionalen und viele lokalen Verwaltungsstrukturen der Kirche meist nur situativ und in der Person des Priesters. Die Landpriester verfügten dabei bis ins 20. Jahrhundert hinein oft nur über geringe theologische Bildung und waren teils nur mangelhaft alphabetisiert. Religiöse Texte fanden daher bis in die 1890er Jahre in den Landgemeinden nur wenig Anwendung. Eine schwache Bindung der Gläubigen an eine von Experten geführte religiöse Organisation war kein Phänomen der säkularen Moderne, sondern hier vielmehr der Vormoderne. Der weithin kolportierten Rolle der Serbisch-Orthodoxen Kirchenorganisation als Bewahrerin ›serbischer‹ Kultur über die Jahrhunderte osmanischer Herrschaft muss daher aufgrund der strukturellen Schwächen der

1 *Vryonis*: Religious changes and patterns in the Balkans 159 f.

Kirche und ihres geringen Sozialprestiges weitgehend widersprochen werden. Eine gewisse Ausnahme bildeten lediglich einige Klöster.

Vielmehr strukturierten patrilineare Familienverbände, die über Prestige und sozialen Einfluss verfügten, sowie die lokalen Glaubensgemeinschaften aus den männlichen Familienoberhäuptern die gesamte Glaubensgemeinschaft. Mit dieser akephalen Art, Religion zu leben, korrespondierte der vorherrschende Transzendenzbezug in der Bevölkerung: der familiäre Ahnen- und Fruchtbarkeitskult. Dieser konnte innerhalb der Großfamilien und durch ihre eigenen Führungspersönlichkeiten gefeiert werden, wofür man das Haus der Familie nutzte sowie den Friedhof der Familie oder der Dorfgemeinschaft. An den Orten, den Kollektiven, den transzendenten und immanenten Bezügen sowie den hierarchisierten Kollektiven hatte sich damit seit dem Mittelalter erstaunlich wenig verändert. Serbisch und orthodox genanntes religiöses Leben unterschied sich in großen Teilen der Herzegowina deutlich von den kanonischen Standards der regionalen Kirchenorganisation in Mostar oder den überregionalen Zentren Sarajevo, Sremski Karlovci, Belgrad oder Konstantinopel.

Jedem Herzegowiner und jeder Herzegowinerin war stets bewusst, dass klare Grenzen zwischen Orthodoxen, Muslimen, Katholiken und den wenigen hundert Juden bestanden. Dennoch ähnelten sich religiöse Vorstellungen und Praktiken der Bekenner unterschiedlichen Glaubens sehr stark. Dies lag an jahrhundertelanger enger lokaler Koexistenz, die neben gegenseitiger Abgrenzung immer auch Übernahmen bedingte. Durch die schwache Ausprägung überregionaler religiöser Organisation blieb das Bildungsniveau der religiösen Eliten gering. Der *bezeichnende*, nominelle Teil des religiösen Diskurses war zwischen den Glaubensgemeinschaften überwiegend klar getrennt; der Bereich der *bezeichneten* Handlungen und Vorstellungen hingegen deutlich weniger. Selbst wenn mehrere Glaubensgemeinschaften ähnliche Feiern begingen, wurden sie zur diskursiven Trennung zumeist unterschiedlich benannt (*katolički, srpski/pravoslavni božić* und *bozgun/bozuk* für Weihnachten sowie etwa *Ilindan* bzw. *Aliđun* für den Eliastag). Zwischen den drei großen Glaubensgemeinschaften der Herzegowina lagen die Unterschiede des religiösen Lebens vor allem in den *Orten* und den *Bezeichnungen* ihrer Feiern. Die *Vorstellungen* von transzendenten Mächten, die *Form* und der *Zeitpunkt* der Feiern hingegen ähnelten einander häufig. Somit war in der Herzegowina als einer typischen Balkanregion mit drei Glaubenssystemen das *Bezeichnende* im religiösen Leben, also der Name der Feier, des Kollektivs oder der Zeitpunkt der Feier, oft genug die einzige klare Trennung der verschiedenen Glaubenssysteme. Das *bezeichnete* Symbol- und Deutungssystem blieb häufig nur durch äußere Formen definiert – was sich dahinter verbarg, der Gehalt der Feiern war den einzelnen Kollektiven weitgehend frei gestellt.

Religiöser Wandel unter habsburgischer Verwaltung

Seit den 1890er Jahren gewannen die serbisch-orthodoxe Kirchenverwaltung und ihre Geistlichen im religiösen Leben der Glaubensgemeinschaft schrittweise an Bedeutung: Kirchgemeinden wurden besser ausgestattet, erhielten größere Aufgaben und mehr Rechte. Religiöse Experten vermochten dadurch ihren sozialen Einfluss zu vergrößern. Und schon allein die enorm wachsende Zahl von Kirchengebäuden ließ die Kirche als Ort der religiösen Verehrung an Bedeutung gewinnen. Die dort gefeierten Riten wurden – in einem nächsten Schritt – formell und inhaltlich zunehmend standardisiert. Dabei spielten auch außerkirchliche Faktoren eine Rolle. So begleitete die verstärkte Auswanderung Ende des 19. Jahrhunderts, die mit der wirtschaftlich und kulturell bedingten Schwächung der Großfamilien einherging, den Prozess der Verkirchlichung der Glaubensgemeinschaft: Die meist über den lokalen (Dorf-)Gemeinschaften stehende Kirchgemeinde gewann so als reales Kollektiv an sozialer Bedeutung. Die Kirchgemeinden und die aus ihnen hervorgehenden konfessionellen Vereine waren es auch, in deren Rahmen man sich einer großen ethno-konfessionellen Gemeinschaft bewusster wurde, die als vorgestelltes Kollektiv der Nation Gestalt annahm und verstärkt Verbreitung fand.

An der Strukturierung und Stärkung der serbisch-orthodoxen Kirchenorganisation als verherrschafteter Institution hatte die neue imperiale Verwaltung Österreich-Ungarns erheblichen Anteil. Nach den Strukturreformen der frühen 1880er Jahre, unterstützte das Imperium ab Ende des Jahrzehnts neben der hohen Eparchialverwaltung auch die lokale Kirchgemeindeebene materiell und strukturell. Für die Geistlichen hatte Wien bereits vier Jahre nach der Okkupation in Sarajevo ein Priesterseminar gegründet, das personell wie finanziell gut ausgestattet war und der direkten Regierungskontrolle unterstellt wurde. Ab den 1890er Jahren kümmerte sich der Staat zunehmend auch um die finanzielle Unterstützung der amtierenden Pfarrpriester. Ihre administrativen und edukativen Aufgaben wuchsen damit und sie wurden zunehmend institutionell in die staatliche Verwaltung eingebunden. Die 1880er und 1890er Jahre stellten somit eine Zeit enormer Verkirchlichung religiösen Lebens dar. Eine solche wechselseitige Stärkung der kirchlichen und staatlichen Verwaltung, die mit der Vereinheitlichung und Rationalisierung von Religion einherging, beschleunigte Konfessionalisierungsprozesse. Die Impulse zu den kirchlichen Reformen stammten dabei neben der zahlenmäßig kleinen geistlichen Kirchenhierarchie und der zunehmend gebildeteren Pfarrgeistlichkeit auch von staatlichen Akteuren. Geistliche wie Laien nahmen die 1880er Jahre daher als Umbruchszeit zur Moderne wahr – mit Koselleck als Bruch zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Vermeintlich falschen Neuerungen und Fehlentwicklungen, die dem ›doppelten Joch‹ der Osmanen und Phanarioten als auch der westlichen

Moderne zugeschrieben wurden, versuchten Geistliche mit vermeintlich restaurierenden kanonischen Reformen zu begegnen. Dies stellte ebenso ein Element moderner Konfessionalisierung dar. Ein Teil der von jüngeren Geistlichen angestoßenen Kirchenreformen lag zudem in der gestiegenen theologischen Bildung begründet. Dabei war die kontrollierte Stärkung konfessioneller Kollektive ein erprobtes Mittel der Umsetzung imperialer Herrschaft, vor allem in multikonfessionellen Regionen, in denen der Staat nationalen Bestrebungen entgegen wirken wollte. Da Habsburg aus Sicht der breiten Mehrheit der Orthodoxen als fremde Macht wahrgenommen wurde, wirkte die Wiener Unterstützung für die hohe Geistlichkeit deutlich delegitimierend. Die wechselseitige administrative Stärkung von Kirche und Staat wirkte sich so negativ für beide Institutionen aus. Nebenbei hatten zahlreiche orthodoxe Laieneliten auf den Kompetenzzuwachs der Geistlichkeit mit Argwohn und passivem Widerstand reagiert und als Klerikalismus bekämpft.

Die ehemals zentralen Ahnen- und Fruchtbarkeitskulte, die häufig für chthonische Heiligengottheiten in der Winterhälfte des Jahres gefeiert wurden, begingen orthodoxe Glaubensgemeinschaften ab den 1890er Jahren zunehmend formell christlich. Teilweise wurden sie gar nach und nach durch national-religiöse Feiern wie etwa die Sava- oder Vidovdan-Feiern ersetzt. Vor allem an den Sava-Feiern lässt sich der Reformeifer städtischer Laieneliten im national-religiösen Bereich in Abgrenzung zur geistlichen Hierarchie nachzeichnen: Städtische Nationalisierer, die der Geistlichkeit keine dominante Stellung zugestehen wollten, versuchten mit den Mitteln formell religiöser Feiern ein sakralisiertes, aber überkonfessionelles serbisches Nationskonzept zu verbreiten. Dabei führten der Pragmatismus und die Inkonsequenz der Nationalisierer dazu, dass die anfangs vorhandenen überkonfessionellen Nationskonzepte sich zunehmend auf ein konfessionelles verengten. Die zahlreichen Rückgriffe auf serbisch-orthodoxe Narrative und Symbole sowie konkret auch auf die Hilfe orthodoxer Priester ließen der normativen Überkonfessionalität der serbischen Nation praktisch keinen Raum.

Zudem vereinigten sich ab Mitte der 1890er Jahre landesweit serbisch-orthodoxer städtischer Laieneliten, die gegen den imperialen Staat und die Bischöfe und für autonome Laienrechte im kirchlichen Bereich eintraten. In diesem sich über Jahre ausweitenden Protest ging es neben den Auseinandersetzungen um die Kontrolle der Kirchenverwaltung – zwischen Staat, geistlicher Kirchenhierarchie und Laieneliten – immer auch um die Frage, wer in der Lage war, effektiv Einfluss auf die meist analphabetische Landbevölkerung auszuüben.

Vergleicht man die Religionspolitik des Habsburger Reiches in Bezug auf die Serbisch-Orthodoxe Kirche in Bosnien, also die Politik eines katholisch legitimierten Imperiums gegenüber einer konfessionell differenten Kirche, mit der Religionspolitik eines orthodox legitimierten Nationalstaates gegenüber der ›eigenen‹ orthodoxen Kirche wie in Serbien oder Montenegro, so stellen sich Pa-

rallelen und Unterschiede anders dar als gemeinhin angenommen. Das Imperium der Habsburger regelte, unterstützte und kontrollierte die verschiedenen Ebenen seiner zahlreichen Religionsverwaltungen weniger interventionistisch und intensiv ›von oben‹ als der serbische oder montenegrinische Nationalstaat seine jeweilige Staatskirche. Der Nationalstaat band somit die ›eigene‹ Kirche deutlich enger an säkulare Institutionen als es das Imperium gegenüber der ›fremden‹ Kirche gewillt und fähig gewesen wäre. So erklärt sich, warum orthodoxe Religionsverwaltungen im Habsburger Reich Autonomierechte erkämpfen und erhalten konnten, während diese etwa in Serbien und Montenegro kontinuierlich reduziert wurden. Im Gegensatz dazu war der Nationalstaat wie im Falle Serbiens bereit, deutlich offensiver die Staatskirche mit seiner Staatsgewalt zu unterstützen. Dabei scheint es, dass genau diese durchaus nicht selbstgewählte ›Staatsnähe‹ der orthodoxen Kirchenorganisation ihren Legitimitätsverlust mitbedingte. In Bosnien-Herzegowina entwickelte sich gerade nach 1905 die unterste Kirchenebene, die Kirchgemeinde, zu einer wichtigen und verlässlichen Säule ihrer gesamten Institution. Auch lehnte das habsburgische Imperium im Gegensatz zum serbischen Nationalstaat staatliche Interventionen zur Durchsetzung des religiösen Monopols der Geistlichkeit gegenüber den Laien meist ab – beispielsweise im Falle von Konversionen, wilden Ehen oder religiösen Praktiken von Staatsbediensteten.

Beim Vergleich der habsburgischen Herrschaft in Bosnien mit dem Königreich Serbien tritt ein weiterer Unterschied hervor: Aufgrund einer geistlichen Kirchenhierarchie in Bosnien, die durch das als ›fremd‹ erachtete Imperium deutlich delegitimiert war, war auch die Laienbewegung in ihrer antagonistischen Haltung gegenüber der Kirchenführung und dem Staat geschlossener, entschiedener und dadurch erfolgreicher. Da sich Staat und Kirchenhierarchie gegenseitig legitimieren als auch delegitimieren konnten, führte die Bindung letztlich zur Umsetzung einer Kirchenautonomie mit breit angelegten Laienbefugnissen, die in der orthodoxen Welt in dieser Form ihresgleichen suchte. Im Sinne einer staatlich konzertierten Konfessionalisierung gestand das Autonomiestatut von 1905 der Kirche und ihren Organen weite Einflussbereiche in der Gesellschaft zu und erwartete hierfür die Loyalität und Integration der Glaubensorganisation in den Reichszusammenhang.

Trotz tiefgreifenden sozialen Wandels in der Zeit der österreichisch-ungarischen Verwaltung in Bosnien, der sich in den Bereichen Bildung und Mobilität, der Umgestaltung von Wirtschaft, Kultur und Verwaltung sowie der Veränderung von Gruppenzugehörigkeiten abspielte, verdeutlicht der Bereich Religion, wie schnell und effizient die Verwaltung Normen schaffen und auch oberflächlich durchsetzen konnte und wie reformresistent und langlebig sich auf der anderen Seite die dahinter stehenden Vorstellungen und Praktiken erwiesen. Religiöse Überzeugungen und Handlungen zählten zweifellos zu den Kategorien der *longue durée*.

Aushandlungsprozesse innerhalb des religiösen Feldes

Auseinandersetzungen zwischen Laiengruppen, Pfarrgeistlichen, dem Bischof und dem Staat sind wohl in allen christlichen Gemeinschaften zu finden. Jeweils geht es dabei um die Kompetenzen innerhalb des religiösen Feldes und um das Spektrum sozialer Aufgabenbereiche von Religion. Unter Orthodoxen in der Herzegowina spitzten sich diese Konflikte um die Jahrhundertwende jedoch vergleichsweise stark zu. Ab 1903 fanden der Staat, die Bischöfe und die seit Jahren protestierenden Laieneliten einen Kompromiss. War die Reichweite bischöflicher Macht Anfang der 1880er Jahre in den Kirchgemeinden beinahe so gering wie der Laieneinfluss auf die Eparchialverwaltung, vergrößerte sich beides nach 1905 erheblich. Regionale Religionsverwaltung – die Metropolie – erreichte in den Folgejahren eine erstaunliche Effektivität bis in entlegene Dörfer. Im Gegenzug bestimmten zunehmend mehr Gemeinden ihre Laienvertreter und entsandten sie in die zentralen Eparchialgremien. Im Eparchialrat bestimmten Laien fortan mit Zweidrittel-Mehrheit über alle nicht rein geistlichen Dinge der Glaubensgemeinschaft. Sie verfügten damit über wirkmächtige Sanktionsmittel gegenüber der Geistlichkeit. Einerseits stellte dies einen funktional differenzierten ›Kompetenzaustausch‹ auf den horizontalen Ebenen der Religionsverwaltung dar. Andererseits trennte es jedoch geistliche und weltliche Macht in der religiösen Organisation deutlich stärker.

Die Kirchenautonomie von 1905 integrierte die Glaubensgemeinschaft erheblich – durch die Verregelung der innerkirchlichen Beziehungen als auch der Beziehungen der Kirchenorganisation zum Staat. Es entwickelte sich nicht nur eine effizient und professionell wirkende verherrschaftete religiöse Organisation, sondern in ihrem Umfeld entstanden auch zahlreiche ethno-konfessionelle Vereine mit teils enger finanzieller und struktureller Bindung an die kirchliche Verwaltung – etwa der ethno-konfessionelle Kulturverein *Prosvjeta*.

Für die Stellung des Bischofs bedeutete die funktionale Differenzierung des religiösen Feldes, dass seine repräsentative Funktion gestärkt und dafür seine Verwaltungsaufgaben verringert wurden: So bestand das Amt nun vielmehr darin, zu lehren und zu richten anstatt Abgaben einzunehmen, diese zu verwalten oder über Priesterstellen zu entscheiden. Das Bischofsamt gewann damit deutlich an Prestige als auch Handlungsspielraum und der Bischof hatte als Integrationsfigur der Glaubensgemeinschaft nun eine gewichtigere Rolle inne als seine Vorgänger.

Die materielle Situation der Pfarrgeistlichkeit verbesserte sich durch die 1905 eingeführte feste Priesterbesoldung erheblich. Neben ihren gestiegenen Verwaltungsaufgaben sicherte dies den Priestern zusätzlich ihre soziale Stellung. Dabei nahm die Zahl der seelsorgenden Geistlichkeit über mehr als drei Jahrzehnte leicht ab – um etwa ein Zehntel. Parallel dazu vergrößerte die Eparchie die Kirchgemeinden. Auch arbeiteten ab 1905 deutlich mehr Geistliche in der Mostarer

Eparchialverwaltung. Die Qualität der priesterlichen Seelsorge oder die ›Volksnähe‹ der Pfarrer kann daher bei den deutlich gewachsenen Bevölkerungszahlen nicht gestiegen sein. Vor diesem Hintergrund war der Kompetenzzuwachs der Laien auch eine logische Folge der gestiegenen kirchlichen Aufgaben. Wenig überraschend verloren führende Laienkreise mit den erreichten Kompetenzen von 1905 das Interesse am Engagement in kirchgemeindlichen Gremien. Sie engagierten sich in den Folgejahren vermehrt in den höheren eparchialen Gremien sowie auf der übereparchialen Ebene in Sarajevo. Als ab 1910 ein Landtag eingerichtet wurde, verloren die kirchlichen Verwaltungsinstitutionen an Relevanz und die Beteiligung sank, da sie serbische Eliten auch schon Jahre zuvor nicht selten als Ersatzforum für politische Partizipation wahrgenommenen hatte.

Zum Wandel im interreligiösen Bereich

Die zunehmende Verregelung der innerreligiösen Verhältnisse wirkte sich auch auf die Außengrenzen der Glaubensgemeinschaft aus. Es gab nun einerseits festere Vorstellungen von den Grenzen zwischen kanonisch und unkanonisch, Glauben und Aberglauben, religiösem Recht und Unrecht. Andererseits wurden auch die Beziehungen zu Andersgläubigen stärker durch regionale oder gar überregionale Strukturen und Normen geregelt. Ein stärker strukturierter Glauben bedeutete auch klarere Außengrenzen. Zudem institutionalisierten der gewachsene Führungsanspruch von Pfarrern in den Kirchgemeinden und ihre steigende Bildung auch das interreligiöse Leben. Individuelle und situative Lösungen für die Grenzbereiche des religiös Erlaubten oder für interreligiöse Konflikte wurden so seltener gesucht und seltener gefunden. Die 1890er Jahre bedeuteten den Höhepunkt der religiösen Standardisierungsanstrengungen. Der Bischof und seine wenigen beratenden Geistlichen versuchte die Seelsorgepraxis nach den Prinzipien der strengen Anwendung der Kanones, der sogenannten *Akribie*, spürbar zu straffen. Die als *Ökonomie* bezeichnete kanonische Nachsicht trat in den Hintergrund.

Durch die Beteiligung von Geistlichen wurden interreligiöse Konflikte meist befeuert; auch wenn nicht alle Priester gegenüber Andersgläubigen zu größerer Vorsicht, Missgunst oder Schlimmerem aufriefen. Oftmals bewirkte bereits das latente Gefühl der Bedrohung durch die andere Glaubensgemeinschaft – für Orthodoxe unter habsburgischer Verwaltung vor allem durch die katholische Kirche –, dass Menschen den Geistlichen der anderen Glaubensgemeinschaft misstrauten, da sie sie als Vertreter einer ganzen Glaubensgemeinschaft mit zahllosen verdeckten Intentionen wahrnahmen. Die neuartige Verwaltung des ›katholischen‹ Imperiums hatte in den 1880er Jahren eine Vielzahl von Bedrohungsszenarien unter Orthodoxen und Muslimen hervorgerufen. So verstanden viele die bürokratische Modernisierung der Gesellschaft und die Anstrengun-

gen im Bildungsbereich als eine von Wien verdeckt betriebene Katholisierung. Diese Ängste schwanden ab Ende der 1890er Jahre zunehmend; auch die durch die Gewalt der 1860er und 1870er Jahre evozierte innerkonfessionelle Loyalität schwächte sich ab. Gleichzeitig verfügte die Glaubensgemeinschaft gerade nach 1905 über wirkmächtigere Institutionen mit breitem Vertretungsanspruch und Integrationskraft. Dies vermittelte orthodoxen Serben auch ein Gefühl von Sicherheit. Wurden Katholiken in den 1880er und 1890er Jahren als Bedrohung wahrgenommen, veränderte sich dies in den 1900er Jahren merklich. Bis 1913 wuchs das Vertrauen in die staatlichen Strukturen des andersgläubigen Imperiums, in dessen Verwaltungsapparat man sich *nolens volens* fügte, und dessen Vorteile – nämlich seine vorhersehbare Amtsgewalt – man zu schätzen lernte.

Kollektive – Ethnie, Nation und Religionsgemeinschaft

Kollektivbezeichnungen verändern sich ständig. Sie lauten örtlich, zeitlich und situationsabhängig jeweils unterschiedlich und bezeichnen Unterschiedliches. Die Gruppenbezeichnung *Serben* ist sehr alt. Sie bezeichnete bis Ende des 19. Jahrhunderts in der Herzegowina die Zugehörigkeit zur orthodoxen Glaubensgemeinschaft, welche partiell immer auch als Abstammungsgemeinschaft verstanden wurde. Für einige gebildete Städter war *serbisch* seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch der Name ihrer Nation. Im Zuge der Verbreitung westlicher moderner Konzepte erlangte die Bezeichnung *serbisch* mehr und mehr nationale Bedeutung, sodass sich etwa die orthodoxe Mostarer Oberschicht spätestens seit den frühen 1870er Jahren als Angehörige der serbischen Nation begriff. Ihre Religion und die Einrichtungen der Glaubensgemeinschaft nannte diese Elite dabei weiter *orthodox*.

Erst als Österreich-Ungarn sich anschickte, Religion und Nation diskursiv zu trennen und die Verbreitung des Nationskonzeptes an der Verbreitung zu hindern, forderten Orthodoxe vehement, auch Religion und Glaubensgemeinschaft *serbisch-orthodox* zu nennen. Gegenüber dem Staat bestand man legalistisch auf einer Religionsbezeichnung mit nationaler Konnotation. Dies war antihabsburgisch und als didaktische Formel an die übrige, überwiegend ländliche orthodoxe Bevölkerung gedacht: ›Auch ihr seid Serben, gerade weil ihr orthodox seid.‹ Daneben war es städtischen Laien als auch zahlreichen orthodoxen Priestern ein Bedürfnis, mindestens die Muslime, wenn nicht auch Katholiken zur Integration in die serbische Nation zu werben. Darin zeigten sich zum einen delegitimierende Ansätze gegenüber dem Katholizismus und dem Islam, zum anderen aber auch Versatzstücke eines (staats-)bürgerlichen Nationsverständnisses. Diese Ideen hatten unter Muslimen und weniger unter Katholiken einigen Erfolg. So gab es über die Jahrhundertwende hinaus Muslime, die mit unterschiedlichen Formen von Serbentum sympathisierten oder sich explizit als Serben bezeichneten. Den-

noch blieb dauerhaft auch die Fremdbezeichnung *Serbe* vorrangig an die Religionszugehörigkeit gebunden. Dem explizit überkonfessionellen Charakter der serbischen Nation ließen seine zahlreichen Befürworter dabei kaum Taten folgen. Ausgiebig griffen sie auf orthodoxe Narrative und Praktiken, orthodoxe Priester und Kirchenstrukturen zurück und beschwiegen andersgläubige Traditionen. *Serbisch* gewann in diesem Prozess an nationalem Gehalt, verlor die religiöse Bedeutung jedoch nicht vollständig. Die Kollektivbezeichnung *Serbe* wurde damit nicht religionsneutral und erlangte keinen überkonfessionellen Charakter. Einzig die Bezeichnung *serbisch-orthodox* nahm an konfessioneller Bedeutung zu. Man verstand darunter zunehmend Inhalte und Formen der Kirchenorganisation. Parallel zu den Anpassungs- und Austauschprozessen zwischen Nation und Religion[2] ging Transzendenz von der Religion auch auf die Nation über.

Staat, Kirche und Glaubensgemeinschaft in den Prozessen von Modernisierung, Konfessionalisierung und Nationsbildung

Diese Arbeit beschreibt und analysiert den Prozess, in dem religiöses Wissen und religiöse Normen von der geistlichen Hierarchie mit erheblicher Unterstützung des imperialen Staates festgelegt und umgesetzt wurden. Bis in die 1880er Jahre war in vielen Fällen vorrangig ungeschriebenes gewohnheitliches Wissen und Recht der Glaubensgemeinschaften angewendet worden. Das Gewohnheitsrecht regelte dabei familiäre wie außerfamiliäre Angelegenheiten bis hinein ins Strafrecht. Die Grenzen des Gewohnheitsrechts gegenüber standardisiertem religiösem Recht waren fluide und kaum jemandem bewusst. Setzte Österreich-Ungarn dagegen nach 1878 sein Monopol im Strafrecht bald effektiv durch, überließ es das Familienrecht (ausschließlich des Erbrechts) den einzelnen religiösen Organisationen. Dafür verlangte das Imperium eine nachvollziehbare Standardisierung und Umsetzung religiösen Rechts, wie etwa das Beispiel des Eherechts es verdeutlicht.

Dabei forcierten gebildete Geistliche und Staatsbeamte mit Kirchenreformen von oben auch die Unterschiede zwischen organisiertem, institutionell geregelten religiösen Lebens und dem tradierten religiösen Alltag. Nach einer langen Konflikt- und Aushandlungsphase zwischen Laieneliten, geistlichen Eliten und dem imperialen Staat näherten sich Alltag und Organisation, Ist- und Soll-Zustand ab 1905 wieder stärker an. Die Kirchenstrukturen erfuhren ein neues Maß an horizontaler Ausbreitung und vertikaler Strukturierung. Damit wuchsen als klare Folge von Konfessionalisierung auch die Unterschiede zwischen den religiösen ›Alltagen‹ der unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften. Der religiöse Unterschied vergrößerte sich.

2 Vgl. *Schulze Wessel*: Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation.

Im Prozess der Kirchenreformen, Kirchenproteste und der Aushandlung einer kirchlichen Autonomie wurden die immanenten Zwecke der Organisation Kirche in einem weiten sozialen Bereich einschließlich von Bildung und Kultur festgelegt und die Laienbeteiligung auf allen kirchlichen Ebenen erhöht. Beide Entwicklungen – sowohl die Laisierung als auch die Festlegung breiter gesellschaftlicher Aufgabenfelder der Kirchenorganisationen – bewirkten damit eine spürbare Profanisierung der Kirche als Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung. Durch die gleichzeitig ablaufende Professionalisierung der Kirche als einer effektiven Verwaltungsorganisation wurden religiöse Praktiken häufiger kirchlich begangen und von Geistlichen bestimmt. Im Unterschied zur frühneuzeitlichen Konfessionalisierung handelte es sich durch die Laienbeteiligung hier um eine funktionale Differenzierung innerhalb der kirchlichen Organisation selbst: also um eine Form gesellschaftlicher Modernisierung. Das Beispiel der orthodoxen Serben der Herzegowina unter habsburgischer Herrschaft verdeutlicht somit, wie sich Rationalisierung von Glauben und der Aufbau kirchlicher Infrastruktur, also Konfessionalisierung, parallel zu gesellschaftlicher Modernisierung, d. h. funktionaler Differenzierung, vollziehen kann; wie Konfessionalisierung als funktional vereinheitlichender Prozess im Grunde der funktional differenzierenden Moderne entgegenwirkte und dennoch Teil von ihr war.

Zudem darf der Anstieg der gesellschaftlichen Aufgabenfelder von Religion und ihre effektive Verwaltung nicht mit der gesellschaftlichen Bedeutungszunahme von Religion verwechselt werden. Gerade an der Profanisierung des Sprechens und Handelns von kirchlichen Eliten und Funktionsträgern zeigte sich, dass Religion in gewissem Sinne auch innerhalb von Kirchenstrukturen an Bedeutung verlieren konnte.

Konfessionalisierung führte im Fall der herzegowinischen Orthodoxen unter habsburgischer Verwaltung zur Zunahme der Differenzierung *zwischen* den Glaubensgemeinschaften. Die anfangs beinahe nur als nominelle Glaubensgemeinschaften bestehenden Gruppen wurden so zu vergesellschafteten Glaubensgemeinschaften mit einem klarem Ideen- und Zeichenkorpus, der sie deutlich von anderen abgrenzbar machte. Man muss daher für die Orthodoxen, wie für andere Glaubensgemeinschaft in Bosnien, von einer modernen Konfessionalisierung unter imperialer Herrschaft sprechen, die religiöse Vielfalt im Sinne von konkurrierenden Deutungen, Praktiken und differenzierten Organisationen schuf.

Imperium, Religion und Nation

An der habsburgischen Nations- und Religionspolitik um die Wende zum 20. Jahrhundert zeigen sich die Aporien imperialer Herrschaft. Wo nämlich das Imperium nationale Bestrebungen zu entschärfen und Religionsgemeinschaf-

ten zu integrieren suchte, tat es dies über den Aufbau von kontrollierbaren religiösen Organisationstrukturen. Innerhalb dieser Strukturen wuchsen dabei gebildete und sozial aktive Mitglieder heran, die letztlich über Institutionen und Strukturen verfügten, in denen sie weder zu kontrollieren noch von ihren nationalen Orientierungen abzubringen waren.

Zudem lässt das konkrete Beispiel der orthodoxen Herzegowiner unter österreich-ungarischer Herrschaft die Erkenntnisse der Imperiumsforschung neu überdenken, vor allem, wenn man auch die Zeit des Ersten Weltkrieges mit einbezieht. So entwickelte die imperiale Herrschaft der Habsburger im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Grundzüge einer Herrschaft modernen Staats- und Zivilrechts, das die weitgehend gleichberechtigte Integration aller religiösen Glaubensbekenntnisse seiner Untertanen beinhaltete, die zunehmend zu Bürgern wurden. Daraus resultierten unter anderem die hier analysierten religiösen Verwaltungsstrukturen, ihre Rechte und ihre Pflichten. Machten die politischen und militärischen Eliten des Imperiums hingegen eine existentielle Bedrohung des Staates aus, standen die Prinzipien der weltanschaulichen Neutralität des Staates, der Gleichbehandlung der Glaubensgemeinschaften, der Nichteinmischung in innerreligiöse Belange sowie des Rechtsstaates augenblicklich zur Disposition. Dies verdeutlichten die hier dargelegten Reaktionen des Staates auf alles, was als serbisch und/oder orthodox galt, nachdem Österreich-Ungarn sich 1913 von Serbien und Montenegro herausgefordert fühlte. An dieser Stelle zeigte sich, welch breites Spektrum von Praktiken der Herrschaftsausübung und des Loyalitätsmanagements für Habsburg möglich war. In einer solchen Situation der Bedrohung, die spätestens ab dem Attentat von Sarajevo gegeben war, reagierten militärische Eliten mit den ihnen bekannten Mitteln auf einen vermeintlich kollektiven äußeren Feind im Innern. Zivile Beamte stimmten den Maßnahmen oft nicht zu, setzten ihnen aber auch kaum etwas entgegen. So wurden orthodoxe Serben seit dem Attentat von Sarajevo zu Tausenden als Geiseln genommen und nahezu jede serbische Organisation einschließlich von Schulen, Kirchgemeinden und Vereinen aufgelöst.

Der Wandel religiösen Lebens der Orthodoxen der Herzegowina zwischen 1878 und 1918 zeigt anschaulich, wie imperiale Religionspolitik, eparchiale Kirchenreformen als auch politisierte städtische Laien mit oft gegensätzlichen Intentionen einen starken Ausbau von Kirchenstrukturen bedingten. Dabei wirkte die ausgebaute und in weltlichen Bereichen handelnde religiöse Organisation über Priester, Gemeinden und ihre Schulen sowie Vereine bis in entlegene Dörfer hinein. Die religiöse Praxis gestaltete sich so schon nach wenigen Jahrzehnten formell kirchlich standardisierter und ›christlicher‹. Die Reaktion Habsburgs und der Krieg ab 1914 zerstörten dabei die Grundlagen dieses Wandels in kürzester Zeit. Für das Selbstverständnis der Gemeinschaft von serbisch-orthodoxen Gläubigen in der Herzegowina war die habsburgische Zeit jedoch dauerhaft prägend.

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abkürzungen

BA/BÄ/BV	Bezirksamt/-ämter/Bezirksverwaltung bzw. -vorsteher (*sreski ured/sresko načelstvo/sreski načelnik*) – regionale Exekutivorgane der Kreisverwaltungen
BB	(Eparchie/*Eparhija*) Banjaluka-Bihać
BiH/BuH	*Bosna i Hercegovina*/Bosnien und Herzegowina
DB	(Eparchie/*Eparhija*) Dabar-Bosna
EUPS	*Eparhijski upravni i prosvjetni savjet*/Eparchialer Verwaltungs- und Schulrat, kurz: *Eparhijski savjet*/Eparchialrat
for/fl	Gulden/forint/Florin
GDIBiH	Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine
GIDBiH	Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine
GFM	Gemeinsames Finanzministerium in Wien bzw. Gemeinsamer Finanzminister
GVBlBH	Gesetz- und Verordnungsblatt für Bosnien und die Hercegovina
GZMBH	*Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu*
K	Krone/Korona (1892 in Österreich-Ungarn eingeführt entsprach eine Krone bis zum Jahr 1900 fix einem halben Gulden. Danach war die Krone alleiniges Zahlungsmittel innerhalb Österreich-Ungarns)
KB/KL/KV	Kreisbehörde/Kreisleiter/Kreisverwaltung bzw. Kreisvorsteher (*okružna oblast/predstojnik*)
KSG	Kirchen- und Schulgemeinde (*crkveno-školska opština*) – orthodoxe Kirchgemeinden, meist städtische, die eigene Schulen betrieben
LR	Landesregierung (*Zemaljska vlada*), Sarajevo
o. S.	ohne Signatur (bei Archivakten bestimmter Fonds)
PP	Protopresbyterat(-samt)/*protopresviterski ured*/*protoprezvitersko zvanje*
RM	Religionsministerium (*Ministarstva vera*), Beograd
SGVBH	Sammlung der Gesetze und Verordnungen für Bosnien und die Hercegovina
SGVN	Sammlung der für Bosnien und die Hercegovina erlassenen Gesetze, Verordnungen und Normalanweisungen (3 Bd.e. Wien 1880–1881)
SPC	*Srpsko-pravoslavna Crkva/Srpska pravoslavna Crkva* (Serbisch-Orthodoxe Kirche)
srb./skr.	serbisch/serbokroatisch
WMBH	Wissenschaftliche Mitt(h)eilungen aus Bosnien und der Hercegovina
ZH	(Eparchie/*Eparhija*) Zahumlje-Herzegowina
ZMF	*Zajedničko ministarstvo finansija* (Gemeinsames Finanzministerium)
ZT	(Eparchie/*Eparhija*) Zvornik-Tuzla
ZVS	*Zemaljska vlada u Sarajevu* (Landesregierung in Sarajevo)

Quellen- und Literaturverzeichnis

Unveröffentlichte Quellen

(nach Archiven, Fonds und Unterfonds – kursiv und in Klammern die verwendeten Abkürzungen)

Arhiv Bosne i Hercegovine, Sarajevo (ABH)

Gemeinsames Finanzministerium – Bureau für die Angelegenheiten Bosniens und der Herzegowina/Zajedničko Ministarstvo Finansija – Odjeljenje za Bosnu i Hercegovinu (*ZMF*).
Sitzungsprotokolle der Bosnischen Kommission des Gemeinsamen Ministerrates unter Leitung des Außenministeriums 1878–1879 (*ZMF Komisija za BiH*).
Präsidialakten/prezidialna građa (*ZMF PrBH*).
Allgemeine Akten/opšta građa (*ZMF BH*).
Privat-Registratur, Kabinettbriefe/privatna registratura, pisma (*ZMF PrReg*).
Dossier Religionen/dosje »Vjere« (*ZMF BH »Vjere«*).
Dossier Konversionen/dosje »Konverzije« (*ZMF BH »Konverzije«*).
Dossier Autonomie der Serben/dosje »Autonomija Srba« (*ZMF BH »Autonomija Srba«*).
Landesregierung für Bosnien und die Herzegowina, Sarajevo/Zemaljska Vlada za Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo (*ZVS*).
Präsidialakten/prezidialna građa (*ZVS PrBH*).
Allgemeine Akten/opšta građa (*ZVS*).
Vrhovni šerijatski sud za BiH pri vrhovnom sudu za BiH (*VŠS*).
Prosvjeta. Srpsko prosvjetno i kulturno društvo Sarajevo (*Prosvjeta*).

Arhiv Hercegovčko-Neretvanskog Kantona/Županije, Mostar (AHNKŽ)

Zbirka pisama hercegovačkih mitropolita (*ZHM*).
Srpska pravoslavna škola mostarska (*POŠM*).
Mićo Ljubibratić (*MLj*).
Zbirka dokumenata o Mostaru i Hercegovini (*ZMiH*).
Opštinska uprava/Općinski ured Trebinje (*OUT*).
Srpsko-pravoslavni protoprezviterski ured/zvanje Trebinje (*SPPUT*).
Kotarski sud Trebinje (*KST*).
Kotarski sud Ljubuški (*KSLj*).
Srpsko pravoslavni crkveno-školski odbor Mostar i Nevesinje (*SPCŠO M*).
Zbirka pisama porodice Tuta (*ZPT*).
Srpsko-pravoslavna crkveno-školska opština u Mostaru (*SPOM*).
Vakufsko i mearifsko povjerenstvo Mostar (*VMPM*).
Okružna oblast (Kreisbehörde) Mostar (*OOM*).

Arhiv Jugoslavije, Beograd (AJ)
Ministarstvo Vera Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (*69*).

Arhiv Srpske Akademije Nauka i Umetnosti, Beograd (ASANU)
Etnografska zbirka – Jovan Erdeljanović (*E 451*).
Istorijska zbirka (*IZ*).

Arhiv Stolačke župe, Stolac (ASŽ)
Provikarski ured trebinjsko-mrkanske biskupije u Stocu (*PUTMB*).

Veröffentlichte Quellen

Zeitschriften und Periodika

Bosanska vila. List za književnost, kulturu i društvena pitanja. Sarajevo 1885–1914.
Brastvo. Beograd 1887–1911.
Dubrovnik. Kalendar katolički, pravoslavni, muhamedanski i jevrejski za prostu godinu 1897. Dubrovnik 1896.
Glas istine. List za crkvene propovedi, hrišćansku pouku, duhovnu književnost, životopise, starine i pravoslavne crkveno-narodne potrebe. Novi Sad 1884–1887.
Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini (GZMBH). Sarajevo ab 1889.
Hrišćanski vesnik. List za hrišćansku pouku i crkvenu književnost. Beograd 1879–1895, 1901–1905, 1909–1914.
Istočnik (Dabro-bosanski Istočnik [1887–1889], Bosansko-hercegovački Istočnik [1890–1897], Istočnik [1898–1911]). (Duhovni) List za crkveno-prosvjetne potrebe srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni i Hercegovini (ab 1906 als: Zvanični organ velikog crkvenog suda za duhovne potrebe). Sarajevo 1887–1911.
Kalendar Prosvjeta. Sarajevo 1905–1913.
Reichsgesetzblat für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder (RGBl). Wien 1870–1918.
Sammlung der für Bosnien und die Hercegovina erlassenen Gesetze, Verordnungen und Normalanweisungen (SGVN). Wien 1878–1880, fortgesetzt als *Sammlung der Gesetze und Verordnungen für Bosnien und die Hercegovina* (SGVBH) Sarajevo 1881–1886, fortgesetzt als *Gesetz- und Verordnungsblatt für Bosnien und die Hercegovina* (GVBlBH). Sarajevo 1887–1918.
Srpska zora. List za zabavu, pouku i književnost. Mostar 1896–1901.
Srpski sion. Nedeljni list za crkveno-prosvetne i avtonomne potrebe Srpske pravoslavne Mitropolije karlovačke (Zvanični list za crkveno-avtonomne potrebe i jerarhijsko-crkvene stvari Srpske pravoslavne Mitropolije karlovačke [1903], Zvanični list pravoslavnog Srpskog arhijerejskog sinoda Mitropolije karlovačke za duhovne, crkvene i jerarhijske stvari [1904–1908]). Novi Sad/Sremski Karlovci 1891–1908.
Srpski sveštenik. List udruženja srpsko-pravoslavnog sveštenstva u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1912–1914.
Školski vjesnik. Stručni list Zemaljske vlade za Bosnu i Hercegovinu. Sarajevo 1894–1909.
Vesnik srpske crkve. List svešteničkog udruženja za hrišćansku pouku i svešteničkog usavršavanje. (Organ svešteničkog udruženja [1903–1925]). Beograd 1890–1914.
Verordnungsblatt für den Dienstbereich des k.k. Finanzministeriums. Wien.
Wissenschaftliche Mitt(h)eilungen aus Bosnien und der Hercegovina (WMBH). Wien 1893–1916.

Statistiken und amtliche Nachschlagewerke

Bakula, Petar: Hercegovina prije sto godina ili topografsko-historijski šematizam franjevačke kustodije i apostolskog vikarijata u Hercegovini za godinu Gospodnju 1867 (Schematismus topographico-historicus Custodiae provincialis et Vicariatus apostolici in Hercegovina). S latinskog originala iz godine 1867. preveo Dr. fra Vencel Kosir. Mostar 1970 (Život i svjedočanstva; Zavičajna biblioteka 1).

Bericht über die Verwaltung von Bosnien und der Hercegovina. Bd. 1/1906 bis 8/1914–1916. Hg. v. *K. u. K. Gemeinsamen Finanzministerium*. Wien 1906–1917.

Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und der Hercegovina vom 10. Oktober 1910. Zsgst. v. statistischen Departement der Landesregierung. Sarajevo 1912.

Hauptresultate der Volkszählung in Bosnien und der Hercegovina vom 22. April 1895. Nebst Angaben über territoriale Eintheilung, öffentliche Anstalten u. Mineralquellen. Zsgest. vom statist. Departement d. Landesregierung. Hg. v. d. *Landesregierung für Bosnien u. d. Hercegovina*. Sarajevo 1896.

Hof- und Staatshandbuch der österreichisch-ungarischen Monarchie. 1/1874–44/1918. Wien 1874–1918.

Popović, Patrikije J. (Hg.): Šematizam Srpsko-pravoslavne Mitopolije i Arhidijeceze hercegovačko-zahumske. Sarajevo 1890.

Šematizam Istočno pravoslavne srpske patrijaršije. Po podacima iz 1924. godine. Sremski Karlovci 1925.

Šematizam srpske pravoslavne eparhije zahumsko-hercegovačke za godinu 1900/1906/1912. Mostar 1901/1907/1912.

Šematizam svijeh oblasti u Bosni i Hercegovini. In: Bošnjak. Sarajevo 1903.

Quelleneditionen

Andrijašević, Živko M.: Crnogorska crkva 1852–1918. (Studija sa zbirkom dokumenata o Pravoslavnoj crkvi u Knjaževini/Kraljevini Crnoj Gori). Nikšić 2008.

Bittner, Ludwig/*Uebersberger*, Hans: Österreich-Ungarns Außenpolitik von der Bosnischen Krise 1908 bis zum Kriegsausbruch 1914. Bd. 4–8. Wien, Leipzig 1930 (Diplomatische Aktenstücke des österreichisch-ungarischen Ministeriums des Äußern 22/4–26/8).

Bogišić, Valtazar: Izabrana djela. Knj. 4: Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji. Beograd, Podgorica 1999.

–: Izabrana djela. Knj. 6: Članci i rasprave. Familija i nasljedstvo. Beograd, Podgorica 1999.

Borozan, Borivoje (Hg.): Dolina Neretve. 1914–1918. godine. U dokumentima i literaturi. Niš 1992.

Destani, Bejtullah D. (Hg.): Ethnic minorities in the Balkan States, 1860–1971. Vol. 2: 1888–1914. Records of the Public Record Office, London. Slough 2003.

–: The Balkan Wars. British consular reports from Macedonia in the final years of the Ottoman Empire. London 2014.

Ivović, Jovan: Crna Gora i događaji u Bosni, Hercegovini i Sandžaku (1878, 1879 i 1882). In: Istoriski zapisi 1–2/1 (1948), 209–229; 5–6/1 (1948), 338–356; 1–2/2 (1949), 78–88.

Die Ministerratsprotokolle Österreichs und der Österreichisch-Ungarischen Monarchie 1848–1918. Die Protokolle des Österreichischen Ministerrates 1848–1867. Abt. 2: Das - Ministerium Schwarzenberg. Bd. 3. Wien 2006.

Radosavljević, Nedeljko (Hg.): Građa za istoriju Sarajevske (Dabrobosanske) mitropolije 1836–1878. Beograd 2007 (Istorija XIX i XX veka 2).

Ranković, Zoran/*Lazić*, Miroslav (Hg.): Uredbe i propisi Mitropolije Beogradske. Tom II–IV: 1857–1876/1877–1893/1894–1920. Požarevac 2010–2011.

Stanić, Mile: Stradanje sveštenstva Zahumsko-hercegovačke eparhije u Prvom svetskom ratu. In: *Ekmečić*, Milorad (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 6. Beograd 2009, 241–306.

Thon, Nikolaus: Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche. Trier 1983.

Vering, Friedrich H.: Akten u. Mittheilungen aus dem griech.-orient. Kirchenrechte der österr.-ungar.-serbischen Metropolie oder des Patriarchates von Karlowitz. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht 43 (1880), 106–109, 231–311.

Lexika und Nachschlagewerke

Ökumenisches Heiligenlexikon. Heilige, Namenstage, Gedenktage, Patrone. URL: http://www.heiligenlexikon.de (am 1.5.2015).

Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950. Online Edition. URL: http://www.biographien.ac.at. (am 1.5.2015)

Encyclopaedia of Islam. 2. Aufl. Leiden 2006.

Enzyklopädie des europäischen Ostens. Klagenfurt 2006.

Grujić, Radoslav M.: Azbučnik srpske pravoslavne crkve. Beograd 1993 (Istorijsko-memoarska dela).

Karadžić, Vuk Stefanović: Srpski rječnik, istolkovan njemačkim i latinskim riječma. (Wolf Stephansohn's Deutsch-Serbisch-Lateinisches Wörterbuch). Wien 1818.

–: Srpski rječnik, istumačen njemačkijem i latinskijem riječima. 3. Aufl. Beograd 1898.

Kulišić, Špiro/*Petrović*, Petar Ž./*Pantelić*, Nikola: Srpski mitološki rečnik. 2. Aufl. Beograd 1998 [1970].

Leskovac, Mladen/*Forišković*, Aleksandar/*Popov*, Čedomir u. a. (Hg.): Srpski biografski rečnik. Knj. 1–5: A–Mao. Novi Sad 2004–2011.

Milinković, Bosiljka: Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu. 1945–1985. Zagreb 1986?

Novaković, Nenad: Pravoslavni pojmovnik. 2. Aufl. Banja Luka, Beograd 2008.

Radojčić, Jovan S.: Biografije. Srbi zapadno od Dunava i Drine. Knj. 1–3 (A–Š). Novi Sad 2009.

Radulović, Zdravka: Bibliografija časopisa »Dabro-bosanski Istočnik« (1887–1911). Beograd 2010 (Bibliografija srpske teologije 3).

Rieth, Renate/*Huber*, Rudolf: Glossarium artis. Dreisprachiges Wörterbuch. Bd. 4: Paramente der christlichen Kirchen. 3. Aufl. München 2001.

Sava (Vuković), Episkop šumadijski: Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka. Beograd u. a. 1996.

Tolstoj, Svetlana M./*Redenković*, Ljubinko (Hg.): Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik. Beograd 2001.

Wurzbach, Constantin von: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich. 60 Bde. Wien 1856–1891.

Literatur

Abdul-Raof, Hussein: Qur'an translation. Discourse, texture and exegesis. Richmond 2001.

Adanır, Fikret: Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908. Wiesbaden 1979 (Frankfurter historische Abhandlungen 20).

–: Religious communities and ethnic groups under imperial sway. Ottoman and Habsburg lands in comparison. In: *Hoerder*, Dirk/*Harzig*, Christiane (Hg.): The historical practice of diversity. Transcultural interactions from the early modern Mediterranean to the postcolonial world. New York u.a. 2003, 54–86.

Aleksov, Bojan: Serbian historians on religious conversions. In: *Kolstø*, Pål (Hg.): Myths and boundaries in South-Eastern Europe. London 2005, 158–190.

–: Habsburg's »Colonial Experiment« in Bosnia and Hercegovina revisited. In: *Brunnbauer*, Ulf/*Helmedach*, Andreas/*Troebst*, Stefan (Hg.): Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa. München 2007 (Südosteuropäische Arbeiten 133), 201–216.

–: The Serbian Orthodox Church. In: *Leuştean*, Lucian (Hg.): Orthodox christianity and -nationalism in nineteenth-century southeastern Europe. New York 2014, 65–100.

Alter, Peter T.: Nineteenth-century Serbian popular religion. The millet system and syncretism. In: Serbian studies 1–2/9 (1995), 88–103.

Anapliotis, Anargyros: Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht. Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter. Berlin 2010 (Forum Orthodoxe Theologie 10).

Andrejević, Andrej: Aladža džamija u Foči. Beograd 1972 (Monografije 2).

Andrić, Ivo: Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft. (Dissertationsschrift: Graz 1924). Klagenfurt 2011.

Andrijašević, Živko M.: Crnogorska crkva 1852–1918. (Studija sa zbirkom dokumenata o Pravoslavnoj crkvi u Knjaževini/Kraljevini Crnoj Gori). Nikšić 2008.

Angelow, Jürgen (Hg.): Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan. Perspektiven der Forschung. Berlin 2011.

Angold, Michael/*Whitby*, Michael: The Church. Structures and administration. In: *Jeffreys*, Elizabeth/*Haldon*, John F./*Cormack*, Robin (Hg.): The Oxford handbook of Byzantine studies. Oxford, New York 2008 (Oxford handbooks), 571–582.

Antonijević, Dragoslav: Obredi i običaji balkanskih stočara. Beograd 1982 (Posebna izdanja – Srpska akademija nauka i umetnosti 16).

Arbuthnot, George: Herzegovina. Or Omer Pacha and the Christian Rebels. With a brief -account of Servia, its social, political and financial condition. London 1862.

Arnautović, Esad: Prilozi za istoriju Trebinja u XIX stoljeću. Trebinje 1986.

Asbóth, Johann von: Bosnien und die Herzegowina. Reisebilder und Studien. Wien 1888.

–: : Reiserouten in Bosnien und der Herzegovina. Illustrierter Führer. 3., ber. u. wesentl. verm. Aufl. Wien, Leipzig u.a. 1898.

Aschenbrenner, Jörg/*Deutsch*, Günter/*Etschmann*, Wolfgang: Militäroperationen und Partisanenkampf in Südosteuropa. Vom Berliner Kongress zum Ende Jugoslawiens. Wien 2009 (Truppendienst-Handbuch).

Babić, Petar/*Zovkić*, Mato (Hg.): Katolička crkva u Bosni i Hercegovini u XIX i XX stoljeću. Povijesno-teološki simpozij prigodom stogodišnjice ponovne uspostave redovite hijerarhije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1. i 2. srpnja 1982. Sarajevo 1986 (Studia Vrhbosnensis 1).

Badone, Ellen (Hg.): Religious orthodoxy and popular faith in European society. Princeton/New Jersey 1990.

Baernreither, Joseph Maria: Fragmente eines politischen Tagebuches. Die südslawische Frage und Österreich-Ungarn vor dem Weltkrieg. Berlin 1928.

Bahlcke, Joachim/*Rohdewald,* Stefan/*Wünsch,* Thomas (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Berlin 2013.

– /*Strohmeyer*, Arno (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7).

Bakić-Hayden, Milica: Saint Sava and the Power(s) of Spiritual Authority. In: Serbian studies 1–2/24 (2010), 49–62.
Bandić, Dušan: Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd 1980.
–: Narodna religija Srba u 100 pojmova. 2. Aufl. Beograd 2004 [1991] (Biblioteka Odrednice).
–: Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji. 3. Aufl. Beograd 2008 [1990] (Biblioteka XX vek 69).
– /*Radulović*, Lidija: Narodno pravoslavlje. Beograd 2010 (Biblioteka XX vek 183).
Banović, Stjepan: O porijeklu slave krsnog imena. In: GZMBH 24 (1912), 265–273.
–: Vom Ursprunge der Namensfeier des Schutzpatrones (krsno ime). In: WMBH 13 (1916), 91–98.
Baramova, Maria/*Mitev*, Plamen/*Parvev*, Ivan/*Racheva*, Vania (Hg.): Power and influence in South-Eastern Europe. 16th–19th century. Berlin 2013 (Geschichte: Forschung und Wissenschaft 38).
Barkey, Karen: Empire of difference. The Ottomans in comparative perspective. Cambridge 2008.
Bates, Daniel G./*Conant*, Francis/*Kudat*, Ayse: Introduction. Kidnapping and elopement as alternative systems of marriage. In: Anthropological Quarterly 3/47 (1974), 233–237.
Bauer, Ernest: Der letzte Paladin des Reiches. Generaloberst Stefan Freiherr Sarkotić von Lovćen. Graz u. a. 1988.
Baumann, Ulrich: The development and destruction of a social institution. How Jews, Catholics and Protestants lived together in Rural Baden. 1862–1940. In: *Smith*, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics and Jews in Germany. 1800–1914. Oxford u. a. 2001, 297–315.
Baurmann, Michael/*Brennan*, Geoffrey/*Goodin*, Robert E./*Southwood*, Nicholas (Hg.): Norms and values. The role of social norms as instruments of value realisation. Baden-Baden 2010 (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 49).
Beatović, Đorđe: Veleizdajnički procesi Srbima u Austro-Ugarskoj. Beograd 1989.
Becker, Annette: Captive civillians. In: *Winter*, Jay M. (Hg.): The Cambridge History of the First World War. Vol 3: Civil society. Cambridge 2014, 257–281.
Begović, Nikola: Istorija srbske crkve. Na osnovu pravoslavnog duha i kanona Apostolski i - veliki sabora jedne svete istočne katoličke crkve hristove. 2. Aufl. Novi Sad 1877.
Behschnitt, Wolf Dietrich: Nationalismus bei Serben und Kroaten, 1830–1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie. München 1980 (Südosteuropäische Arbeiten 74).
Bekić, Đorđe S.: Borba srpsko-pravoslavnog opštestva u Mostaru protiv austro-bosanske uprave 1880–1882. godine. I druge s tim povezane uspomene. Sarajevo 1936.
Belović, Jasna: Die Sitten der Südslawen. Dresden 1927.
Bendikowski, Tillmann: »Eine Fackel der Zwietracht«. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert. In: *Blaschke*, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002, 215–241.
Berić, Dušan: Srbi u Mostaru i njegovoj okolini 1844–1918. In: *Pištalo*, Borivoje (Hg.): Srbi u Mostaru. Rasprave i ogledi. Beograd 2001 (Biblioteka Baština), 79–233.
Bićanić, Rudolf: Kako živi narod. Život u pasivnim krajevima. (Reprint von Bd. I, Zagreb 1936 und Bd. II, Zagreb 1939). Zagreb 1996 (Biblioteka Posebna izdanja).
Bigović, Radovan: Sveti Vasilije Ostroški. Valjevo 1998.
Bilinac, Ranko: Srpska pravoslavna crkva u Foči. Foča, Beograd 2008 (Baština).
Biliński, Leon: Wspomnienia i dokumenty. Tom 1: 1846–1914. Warszawa 1924.
Bjelovučić, Nikola Z.: Odgovor na Vlačićevu knjižicu. »Iz prošlosti srpske oblasti neretljanske«. Zar je i Neretva srpska? Zagreb 1902.
–: Neretva je hrvatska. Odgovor na odgovor g. Vlačiću. Zagreb 1903.
Blagojević, Miloš: Zahumsko-hercegovačka episkopija i mitropolija. Od osnivanja do kraja XIX veka. Beograd 2009 (Edicija Baština).

Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), 38–75.

– (Hg .): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002.

Böckle, Franz u. a. (Hg.): Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene. Regensburg 1988.

Boeckh, Katrin: Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan. München 1996.

Bogičević, Vojislav: Stanje srpsko-pravoslavne crkve u Bosni i Hercegovini od okupacije 1878 do početka borbe za versko-prosvetnu autonomiju. In: Spomenica povodom osamdesetogodišnjice okupacije Bosne i Hercegovine (1878–1958), pedesetogodišnjce aneksije (1908–1958) i četrdesetogodišnjice oslobođenja i ujedinjenja (1918–1958). Beograd 1959, 50–67.

Bojović, Jovan R.: Zakonik knjaza Danila. Titograd 1982.

Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do kraja Drugog svjetskog rata. 2. Aufl. Sarajevo 1998.

Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000 (édition discours 11).

Brajko, Ante: Pravno-povijesni položaj trebinjsko-mrkanjske biskupije. In: *Puljić*, Ivica (Hg.): Tisuću godina trebinjske biskupije. Sarajevo 1988, 217–230.

Branković, Jasmin: Mostar. 1833–1918. Upravni i politički položaj grada. Sarajevo 2009 (Mustafa Imamović bira za vas 2).

Bratić, Radoslav (Hg.): Srpska proza danas. Bogdan, Stevan i Petar Zimonjić – život i djelo. Ćorovićevi susreti proznih pisaca u Bileći. Naučni skup u Gacku, 18.–19. septembar 1999. Bileća u. a. 2000.

– /*Maksimović*, Vojislav/*Kovačević*, Miloš (Hg.): Srpska proza danas. Sto godina ›Prosvjete‹ i njenih znamenitih ličnosti. Ćorovićevi susreti proznih pisaca u Bileći. Naučni skup istoričara u Gacku, 19–23. septembar 2002. Bileća, Gacko 2003.

Bratić, Toma A.: Pabirci iz narodne medicine u Hercegovini. In: GZMBH 15 (1903), 153–180.

–: Svadbeni i pogrebni običaji na selu u gornjoj Hercegovini. In: GZMBH 15 (1903), 385–401.

–: Život i djela Bogdana Zimonjića vojvode hercegovačkog. Pančevo 1895.

Braude, Benjamin: Foundation myths of the millet system. In: *Ders.*/*Lewis*, Bernard (Hg.): Christians and Jews in the Ottoman empire. The functioning of a plural society. New York 1982, 69–88.

– /*Lewis*, Bernard (Hg.): Christians and Jews in the Ottoman empire. The functioning of a plural society. Vol. I: The central lands. New York 1982.

Bremer, Thomas: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 1992 (Das östliche Christentum/Neue Folge 41).

– (Hg.): Serbiens Weg in den Krieg. Kollektive Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung. Berlin 1998.

– (Hg.): Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja. Bonn 2002 (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz 12).

Bretell, Caroline B.: The priest and his people. The contractual basis for religious practice in rural Portugal. In: *Badone*, Ellen (Hg.): Religious orthodoxy and popular faith in European society. Princeton/New Jersey 1990, 55–75.

Brunnbauer, Ulf: Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert). Wien u. a. 2004 (Zur Kunde Südosteuropas).

– /*Helmedach*, Andreas/*Troebst*, Stefan (Hg.): Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa. Festschrift für Holm Sundhaussen zum 65. Geburtstag. München 2007 (Südosteuropäische Arbeiten 133).

Bryner, Erich: Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Leipzig 1996 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Neuzeit 10).
Buchenau, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich. Wiesbaden 2004 (Balkanologische Veröffentlichungen 40).
–: Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945. Wiesbaden 2011 (Balkanologische Veröffentlichungen 51).
–: Religionen auf dem Balkan. Identität und Praxis vom Mittelalter bis in die Gegenwart. In: *Himstedt-Vaid*, Petra/*Hinrichs*, Uwe/*Kahl*, Thede (Hg.): Handbuch Balkan. Wiesbaden 2014, 191–214.
Budisavljević, Srđan: Stvaranje države Srba, Hrvata i Slovenaca. Povodom četrdesetgodišnjice jugoslovenskog ujedinjenja. Zagreb 1958 (Prilozi novijoj jugoslavenskoj historiji 2).
Burbank, Jane/*Ransel*, David (Hg.): Imperial Russia. New histories for the empire. Bloomington 1998 (Indiana-Michigan series in Russian and East European studies).
Byrnes, Robert Francis (Hg.): Communal families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and essays in his honor. Notre Dame u. a. 1976.
Calic, Marie-Janine: Sozialgeschichte Serbiens, 1815–1941. Der aufhaltsame Fortschritt während der Industrialisierung. München 1994 (Südosteuropäische Arbeiten 92).
–: Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert. Bonn 2010 (Schriftenreihe BpB 1093).
Campbell, John Kennedy: Honour, family and patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community. Oxford 1964.
Casanova, José: Public religions in the modern world. Chicago 1994.
Clark, Christopher: Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog. München 2014.
Clayer, Nathalie: The dimension of confessionalisation in the Ottoman Balkans at the time of nationalisms. In: *Grandits*, Hannes/*Clayer*, Nathalie/*Pichler*, Robert (Hg.): Conflicting loyalties in the Balkans. The great powers, the Ottoman Empire and nation-building. London 2011, 89–109.
Clogg, Richard: The Greek millet in the Ottoman Empire. In: *Braude*, Benjamin/*Lewis*, -Bernard (Hg.): Christians and Jews in the Ottoman empire. The functioning of a plural society. New York 1982, 185–207.
Cornwall, Mark: Austria-Hungary and »Yugoslavia«. In: *Horne*, John (Hg.): A companion to World War I. Chichester 2010 (Blackwell companions to history), 371–385.
Cvijić, Jovan: Balkansko Poluostrvo i južnoslovenske zemlje Osnovi antropogeografije. 2 Bde. Beograd 1922–1931 [Paris 1918].
Čelebić, Edin: Srpsko pjevačko društvo »Gusle« (1888–1914) i njegova istorijska uloga. Prilog istoriji nacionalnih pokreta. In: Hercegovina 5 (1986), 123–138.
Čajkanović, Veselin (Hg.): Rasprave i građa. Beograd 1934 (Srpski etnografski zbornik 50).
–: O srpskom vrhovnom bogu. Beograd 1941.
–: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Iz. Vojislav Ćurić. Beograd 1973 (Srpska književna zadruga kolo 66, knj. 443).
Čokorilo, Prokop: Die Herzegowina. Annalen aus den Jahren 1831–1857. Aus dem Russischen von Smoler. Bautzen 1858 (Türkische Zustände. Schilderungen von Fremden und Denkschriften von Eingeborenen 2).
Čolić, Ljiljana: Prilog proučavanja međusobnih hrišćansko-muslimanskih uticaja. In: Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor 1–4/71 (2005), 149–157.
Čolović, Ivan: Kulturterror auf dem Balkan. Essays zur politischen Anthropologie. Osnabrück 2011.
Ćeklić, Sava (Hg.): Stotinu godina Društva »Prosvjeta«. 1902–2002. Zbornik izabranih radova. Srpsko Sarajevo 2002.
Ćorović, Svetozar: Liebe und Leben im Herzogland. Elf Erzählungen. Leipzig 1906 (Bibliothek ausgewählter serbischer Meisterwerke 6).

–: Sabrana djela. Knj. 10. Sarajevo 1967.
Ćorović, Vladimir: Zabrana pirovanja o krsnom imenu i drugim svetkovinama u Boci Kotorskoj iz 1772. godine. In: GZMBH 23 (1911), 351–354.
–: Die herzegowinischen Klöster. In: WMBH 13 (1916), 3–41.
–: Aus dem Tagebuche des Prokopije Čokorilo. In: WMBH 13 (1916), 104–136.
–: + Luka Grđić-Bjelokosić. In: GZMBH 31 (1919), 181–190.
–: Hercegovaćki manastiri. In: Starinar 2 (1923), 69–77.
–: Luka Vukalović i hercegovački ustanci od 1852.–1862. godine. Beograd 1923.
–: Sveti Sava u narodnom predanju. Beograd 1927 (Iz starih Riznica 2).
–: Mostar i njegova srpska pravoslavna opština. Beograd 1933 (Izdanje srpske pravoslavne opštine mostarske).
–: Hercegovački manastiri. Manastir Žitomišljić. In: Starinar 10–11 (1935/1936), 3–36.
–: Crna knjiga. Patnje Srba Bosne i Hercegovine za vreme Svetskog rata 1914–1918. Beograd 1989 [1920].
– (Hg.): Mostar. Banja Luka, Beograd 1999.
–: Mostar i njegovi književnici u prvoj polovini XIX stoljeća. (Urspr. Mostar 1907). In: *Ćorović*, Vladimir (Hg.): Mostar. Banja Luka, Beograd 1999, 129–151.
–: Značaj humske episkopije. (Urspr. in: Spomenica eparhija zahumsko-hercegovačke. Niš 1928, 49–63). In: *Ćosović*, Stevo (Hg.): Episkopija zahumsko-hercegovačka. Beograd 2006 (Edicija Baština), 15–36.
Ćosović, Stevo (Hg.): Episkopija zahumsko-hercegovačka. Beograd 2006 (Edicija Baština).
Ćurić, Veselin: Beleške o Čajkanovićevim radovima iz religije i mitologije. In: *Čajkanović*, Veselin: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Iz. Vojislav Ćurić. Beograd 1973 (Srpska književna zadruga kolo 66, knj. 443), 527–646.
–: Biografija Veselina Čajkanovića. In: *Čajkanović*, Veselin: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Iz. Vojislav Ćurić. Beograd 1973 (Srpska književna zadruga kolo 66, knj. 443), 647–651.
Danilovac, J.: Srpski sveštenik u Karlovačkoj mitropoliji. Njegova sprema, dužnost i nagrada. Novi Sad 1890.
Davidović, Svetislav: Srpska Pravoslavna Crkva u Bosni i Hercegovini. (od 960. do 1930. god.). Šabac 2002 [1931] (Biblioteka Miloš Obilić).
Dedijer, Jevto: Hercegovina. (Urspr. in: Srpski etnografski zbornik 12. Odelj. 1. Naselja i poreklo stanovnistva; Knj. 6. Beograd 1909). In: *Dedijer*, Jevto/*Đurić-Kozić*, Obren/*Filipović*, Milenko S./*Mićević*, Ljubo (Hg.): Hercegovina. Antropogeografske studije. 2. Aufl. Gacko 2010, 7–453.
– /*Đurić-Kozić*, Obren/*Filipović*, Milenko S./*Mićević*, Ljubo (Hg.): Hercegovina. Antropogeografske studije. 2. Aufl. Gacko 2010.
Delić, Stevan R.: Seoska svadba u Gacku. In: GZMBH 18 (1906), 509–540.
–: Petrov manastir kod Trebinja. In: GZMBH 24 (1912), 275–282 sowie 25 (1913), 129–132.
Denton, William: Serbien und die Serben. Nach anderen Quellen und eigenen Erfahrungen frei bearbeitet von D. v. Cölln. (Urspr. engl. 1862). Berlin 1865.
Depolo, Pero: Političke struje u Dubrovniku i Aneksija Bosne i Hercegovine. (I i II dio). In: Anali Dubrovnika 36 (1998), 243–303 und 38 (2000), 251–389.
Der Aufstand in der Hercegovina, Süd-Bosnien und Süd-Dalmatien 1881–1882. Hg. v. d. *Abteilung für Kriegsgeschichte des k. k. Kriegs-Archivs*. Wien 1883.
Deringil, Selim: Redefining identities in the late Ottoman Empire. Policies of conversions and apostasy. In: *Miller*, Aleksei/*Rieber*, Alfred J. (Hg.): Imperial rule. Budapest u. a. 2004, 107–130.
–: Conversion and apostasy in the late Ottoman Empire. Cambridge 2012.
Desanctis, Luigi: Papa nije nasljednik svetoga Petra. S talijanskog preveo Ljubomir Ner. Vlačić. Beograd 1896.

Deusch, Engelbert: Das k. (u.) k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld. Wien 2009.

Dietrich, Tobias: Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert. Köln u. a. 2004 (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 65).

Dimitrijević, Demeter: Weihnachtsbräuche im Bezirke Maglaj. In: WMBH 6 (1899), 652–654.

Dimitrijević, Stevan M.: Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju. Jedna od lako ostvarljivih dužnosti prema prosvetitelju našem. Beograd 1926.

Djordjevic, Dimitrije: The Serbs as an integrating and disintegrating factor. In: Austrian History Yearbook 2/3 (1967), 48–82.

Djordjevic, Mihailo: Mostar. A Serbian cultural center in the 1880s and 1890s. In: Serbian - studies 2/7 (1993), 72–85.

Dobrovšak, Ljiljana: Ženidbeno (bračno) pravo u 19. stoljeću u Hrvatskoj. In: Croatica Christiana Periodica 56 (2005), 77–104.

Donahue, Michael J.: Intrinsic and extrinsic religiousness. Review and meta-analysis. In: Journal of Personality and Social Psychology 2/48 (1985), 400–419.

Donia, Robert J.: Islam under the double eagle. The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878–1914. New York 1981 (East European monographs 78).

–: The Proximate Colony. Bosnia-Herzegovina under Austro-Hungarian Rule. In: Kakanien revisited, URL: www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RDonia1.pdf (am 1.5.2015)

Doubt, Keith: Through the window. Kinship and elopement in Bosnia-Herzegovina. Budapest 2014.

Dragović, Marko: Borba Crnogoraca s Turcima oko prevlasti nad Grahovom. In: Starine. JAZU 20 (1888), 243–273.

Drobnjaković, Borivoje: Etnologija naroda Jugoslavije. Knj. 1. Beograd 1960.

Ducellier, Alain (Hg.): Byzanz. Das Reich und die Stadt. Frankfurt am Main 1990.

–: Balkan powers. Albania, Serbia and Bulgaria (1200–1300). In: *Shepard*, Jonathan (Hg.): The Cambridge history of the Byzantine Empire c. 500–1492. Cambridge 2008, 779–802.

– /*Asdracha*, Catherine/*Balard*, Michel/*Arrignon*, Jean-Pierre: Das Ende des Reiches. In: *Ducellier*, Alain (Hg.): Byzanz. Das Reich und die Stadt. Frankfurt am Main 1990, 387–499.

– /*Ferluga*, Jadran/*Arrignon*, Jean-Pierre/*Carile*, Antonio: Krieg und Außenpolitik. In: *Ducellier*, Alain (Hg.): Byzanz. Das Reich und die Stadt. Frankfurt am Main 1990, 151–209.

Dučić, Nićifor: Stepenik. Iz Kormčije sa slaveno-ruskoga jezika preveo i iz srbuljah sastavio. Cetinje 1866.

Dučić, Nikifor: Opyt statističeskago opisanija Trebinjskago, Prěpol'skago, Plěvel'skago i Nevesin'skago okrugov v Gercegovině. In: *Gil'ferding*, Aleksandr F. (Hg.): Sobranie sočinenij. Bd. 3: Bosnija, Gercegovina i Staraja Serbija. St. Petersburg 1873 [Urspr. 1859], 483–498.

–: Književni radovi. Knj. 5. Beograd 1898.

–: Zapisi o Crnoj Gori, Staroj Hercegovini i Srbiji. (Urspr. als Književni radovi. Knj. 1–3. Beograd 1891–1899). Gacko 2003.

–: Istorija Srpske Pravoslavne Crkve. Od prvijeh desetina VII v. do naših dana. (Urspr. Beograd 1894). Gacko 2008.

Dučić, Stevan: Život i običaji plemena Kuča. Beograd 1931 (Srpski etnografski zbornik. 2. Odeljenje. Život i običaji narodni 48/20).

Dujmović, Sonja: Vjerski prelazi i identitet u ranijoj moderni na primjeru Bosne i Hercegovine. In: *Bremer*, Thomas (Hg.): Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja. Bonn 2002 (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz 12), 168–176.

Durham, Mary E.: Through the lands of the Serb. London 1904.

Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1994 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1125).

Džaja, Srećko M.: Katolici u Bosni i Zapadnoj Hercegovini na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće. Zagreb 1971.

–: Die »Bosnische Kirche« und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg. München 1978 (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients).

–: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463–1804. München 1984 (Südosteuropäische Arbeiten 80).

–: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878–1918). Die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie. München 1994 (Südosteuropäische Arbeiten 93).

Đaković, Luka: Političke organizacije bosanskohercegovačkih katolika hrvata. Bd. 1: Do otvaranja Sabora 1910. Zagreb 1985.

Đorđević, Tihomir R.: Naš narodni život. Beograd 1923.

–: Naš narodni život. Knj. 1–6. Beograd 1930–1932.

–: Deca u verovanjima i običajima našega naroda. Beograd 1941.

–: Vuk Vrčević. Cetinje 1951.

–: Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampiri i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. Beograd 1953 (Srpski etnografski zbornik. 2. Odeljenje. Život i običaji narodni 66/30).

Đorđić, Stojan (Hg.): Ratna memoarska i dnevnička proza. Beograd 1988 (Memoari, dnevnici, autobiografije 21).

Đukanović, Ilija N.: Običaji o slavi i Božiću. In: *Čajkanović*, Veselin (Hg.): Rasprave i građa. Beograd 1934 (Srpski etnografski zbornik 50), 216–241.

Đurić-Kozić, Obren: Šuma, Površ i Zupci u Hercegovini. (Urspr. in: Srpski etnografski zbornik (1903)). In: *Dedijer*, Jevto/*Đurić-Kozić*, Obren/*Filipović*, Milenko S./*Mićević*, Ljubo (Hg.): Hercegovina. Antropogeografske studije. 2. Aufl. Gacko 2010, 455–600.

Eldem, Edhem: Capitulations and Western trade. In: *Faroqhi*, Suraiya (Hg.): The Cambridge history of Turkey. Vol. 3: The later Ottoman Empire, 1603–1839. Cambridge 2006 (Cambridge Histories Online. Regional History), 283–335.

Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohamedaner nach dem hanefitischen Ritus. Wien 1883.

Eichler, Eduard: Das Justizwesen Bosniens und der Hercegovina. Hg. v. d. *Landesregierung für Bosnien und die Hercegovina*. Wien 1889.

Ein Ungar [Kállay, Benjamin]: Die Lage der Mohammedaner in Bosnien. Wien 1900.

Eisfeld, Alfred/*Hausmann*, Guido/*Neutatz*, Dietmar (Hg.): Besetzt, interniert, deportiert. Der Erste Weltkrieg und die deutsche, jüdische, polnische und ukrainische Zivilbevölkerung im östlichen Europa. Essen 2013 (Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa 39).

Ekmečić, Milorad: Ratni ciljevi Srbije 1914. Beograd 1973.

–: Stvaranje Jugoslavije. 1790–1918. Bd. I & II. Beograd 1989.

–: Žalosna baština iz godine 1914. Političke namjene sudskih procesa u Bosni i Hercegovini za vrijeme Prvog svjetskog rata. (Urspr. Banjaluka 1987). In: *Ekmečić*, Milorad/*Mikić*, Đorđe/*Živojinović*, Dragoljub/*Popović*, Nikola B. (Hg.): Politički procesi Srbima u Bosni i Hercegovini. 1914–1917. Laktaši 1996, 7–47.

–: Planovi za gerilski rat godine 1914: Radovi iz istorije Bosne i Hercegovine XIX veka. Beograd 1997 (Posebna izdanja), 425–438.

–: Radovi iz istorije Bosne i Hercegovine XIX veka. Beograd 1997 (Posebna izdanja).

–: Uticaji balkanskih ratova 1912–1913 na društvo u Bosni i Hercegovini: Radovi iz istorije Bosne i Hercegovine XIX veka. Beograd 1997 (Posebna izdanja), 399–423.

– (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 1–7. Beograd 1995–2012.

– /*Mikić*, Đorđe/*Živojinović*, Dragoljub/*Popović*, Nikola B. (Hg.): Politički procesi Srbima u Bosni i Hercegovini. 1914–1917. Laktaši 1996.

Eliade, Mircea: Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen. In: *Ders./Kitagawa*, Joseph M. (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg 1963 (Wort und Antwort 32), 106–135.
–: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Köln 2008 [Hamburg 1957].
– /*Kitagawa*, Joseph M. (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg 1963 (Wort und Antwort 32).
Episkop žički Vasilije (Kostić): Uloga Srpske Pravoslavne Crkve u Banjalučkom veleizdajničkom procesu. 2. Aufl. Kraljevo 1970.
Erdeljanović, Jovan: Kuči, Bratonožići, Piperi. Beograd 1981 [1907] (Biblioteka fototipskih izdanja).
Faroqhi, Suraiya/*Fleet*, Kate (Hg.): The Cambridge history of Turkey. Vol. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603. Cambridge 2013.
– (Hg.): The Cambridge history of Turkey. Vol. 3: The later Ottoman Empire, 1603–1839. Cambridge 2006.
Fellner, Fritz/*Corradini*, Doris A. (Hg.): Schicksalsjahre Österreichs. Die Erinnerungen und Tagebücher Josef Redlichs. 1869–1936. Bd. I&II. Wien u. a. 2011 (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 105/I, II).
Felmy, Karl Christian: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 1990.
–: Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Erlangen 2003 (Oikonomia 41).
–: Die geistliche und kirchliche Erneuerung der orthodoxen Welt. (1870–1914). In: *Ebd*. 241–249.
Filipović, Milenko S./*Mićević*, Ljubo: Popovo u Hercegovini. Antropogeografski prikaz. Sarajevo 1959 (Djela 15).
–: Volksglauben auf dem Balkan. In: Südost-Forschungen 19 (1960), 239–262.
Filipović, Nedim: Islamizacija u Bosni i Hercegovini. Tešanj 2005.
Fine, John V. A.: The Bosnian church. It's place in state and society from the thirteenth to the fifteenth century: a new interpretation. London 2007.
–: The early medieval Balkans. A critical survey from the sixth to the late twelfth century. Ann Arbor 1991 [1983] (ACLS Humanities E-Book).
–: The late medieval Balkans. A critical survey from the late twelfth century to the Ottoman Conquest. Ann Arbor 1994 [1987] (ACLS Humanities E-Book).
–: When ethnicity did not matter in the Balkans. A study of identity in pre-nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the medieval and Early-Modern periods. Ann Arbor/Michigan 2006.
Fischer, Wladimir: Der heilige Sava in serbischen Diskursen. In: Ostkirchliche Studien 2/59 (2010), 269–289.
Freeze, Gregory L.: The parish clergy in nineteenth-century Russia. Crisis, reform, counterreform. Princeton/New Jersey 1983.
–: Bringing order to the Russian family. Marriage and divorce in Imperial Russia. 1760–1860. In: The Journal of Modern History 4/62 (1990), 709–746.
–: The rechristianisation of Russia. The church and popular religion, 1750–1850. In: Studia Slavica Finlandensia 7 (1990), 101–136.
–: Institutionalizing piety. The church and popular religion. 1750–1850. In: *Burbank*, Jane/*Ransel*, David (Hg.): Imperial Russia. New histories for the empire. Bloomington 1998 (Indiana-Michigan series in Russian and East European studies), 210–250.
Führ, Christoph: Das k. u k. Armeeoberkommando und die Innenpolitik in Österreich. 1914–1917. Graz u. a. 1968 (Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie 7).
Furat, Ayşe Zişan: A cultural transformation project. Religious and ecudational policy of the Austro-Hungarian Empire in Bosnia (1878–1918). In: *Ders./Er*, Hamit (Hg.): Balkans

and Islam. Encounter, transformation, discontinuity, continuity. Newcastle upon Tyne 2012, 63–84.

Gallagher, Clarence: The episcopal councils in the East. In: *Jeffreys*, Elizabeth/*Haldon*, John F./*Cormack*, Robin (Hg.): The Oxford handbook of Byzantine studies. Oxford, New York 2008 (Oxford handbooks), 583–591.

–: The two churches. In: *Jeffreys*, Elizabeth/*Haldon*, John F./*Cormack*, Robin (Hg.): The Oxford handbook of Byzantine studies. Oxford, New York 2008 (Oxford handbooks), 592–598.

Gavrilo, Patrijarh Srpski: Memoari Patrijarha Srpskog Gavrila. Beograd 1990 (Povesna sfera 2).

–: Obnavljanje kapele na Lovćenu i prenos kostiju Petra Petrovića Njegoša u istu 21. septembra 1925. godine. In: *Mladenović*, Nikola (Hg.): Memoari Patrijarha Srpskog Gavrila. Beograd 1990 (Povesna sfera 2), 1–39.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main 2003.

Gelez, Phillippe: Vjerska preobraćenja u Bosni i Hercegovini (c.1800–1918). In: Historijska traganja 2 (2008), 17–76.

Gennep, Arnold van: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt am Main, New York 1986 [Paris 1909].

Geraci, Robert P./*Khodarkovsky*, Michael (Hg.): Of religion and empire. Missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia. Ithaca 2001 (Cornell paperbacks).

Gerhards, Jürgen/*Neidhardt*, Friedhelm: Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. In: *Müller-Doohm*, Stefan/*Neumann-Braun*, Klaus (Hg.): Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie. Oldenburg 1991 (Studien zur Soziologie und Politikwissenschaft), 31–89.

Geringer, Karl-Theodor: Die konfessionsverschiedene Ehe im kanonischen Recht. In: *Böckle*, Franz u. a. (Hg.): Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene. Regensburg 1988, 67–82.

Getcha, Job (Archimandrite): The Typikon decoded. An explanation of Byzantine liturgical practice. Yonkers, New York 2012 (Orthodox liturgy series 3).

Hilferding [Gil'ferding], Aleksandr F.: Bosnien. Reise-Skizzen aus dem Jahre 1857. Bautzen 1858 (Türkische Zustände. Schilderungen von Fremden und Denkschriften von Eingeborenen 1).

Gil'ferding, Aleksandr F. (Hg.): Sobranie sočinenij. Bd. 3: Bosnija, Gercegovina i Staraja Serbija. [Urspr. 1859]. St. Petersburg 1873.

–: Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji. [Urspr. russ: St. Petersburg 1859]. Beograd 1996.

Gill, Anthony: Religion and Comparative Politics. In: Annual Review of Political Science 1/4 (2001), 117–138.

Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In: *Zinser*, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin 1988, 6–37.

Glik [Glück], Leopold: Hamajlije i zapisi u narodnjem ljekarstvu Bosne i Hercegovine. In: GZMBH 1/2 (1890), 45–55.

Gjurgjević, Martin: Memoari sa Balkana, 1858–1878. Sarajevo 1910.

Goody, Jack: Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa. Berlin 1986.

Gopčević, Spiridion: Montenegro und die Montenegriner. Leipzig 1877.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. Bonn 2004 (Schriftenreihe 465).

– /*Voigt*, Friedemann (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin, New York 2010 (Troeltsch-Studien. Neue Folge 2).

–: Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen. In: *Gall*, Lothar/*Willoweit*, Dietmar (Hg.): Judaism, Christianity, and Islam in the course of history. Exchange and conflicts. München 2011 (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 82), 1–17.

Grandits, Hannes: Herrschaft und Loyalität in der spätosmanischen Gesellschaft. Das Beispiel der multikonfessionellen Herzegowina. Univ., Habil.-Schr. Graz 2006. Wien 2008 (Zur Kunde Südosteuropas II/37).

–: »Europäisierung« im spätosmanischen Südosteuropa im 19. Jahrhundert. Von einer romantischen Idee zu rücksichtsloser Realpolitik. In: Themenportal Europäische Geschichte (2010), URL: http://www.europa.clio-online.de/2010/Article=438 (am 03.05.2015)

–: Violent social disintegration. A nation-building strategy in late-ottoman Herzegovina. In: *Grandits*, Hannes/*Clayer*, Nathalie/*Pichler*, Robert (Hg.): Conflicting loyalties in the Balkans. The great powers, the Ottoman Empire and nation-building. London 2011, 110–134.

– /*Clayer*, Nathalie/*Pichler*, Robert (Hg.): Conflicting loyalties in the Balkans. The great powers, the Ottoman Empire and nation-building. London 2011.

Grđić, Risto: Borba za crkveno-školsku autonomiju u Bosni i Hercegovini. In: Glasnik 3–4/40 (1959), 123–129.

Grđić, Vasilj: Kratak pregled političkih prilika u Bosni i Hercegovini godine 1910-te. (Auszug, urspr. Wien 1911, 1–6). In: Spomenica Vasilja Grđića. Izdanje društva Prosvete. Sarajevo 1935, 74–81.

–: Riječ dvije o našem sporu. (Auszug aus der gleichnamigen Broschüre. Urspr.: Novi Sad 1906, 5–7). In: Spomenica Vasilja Grđića. Izdanje društva Prosvete. Sarajevo 1935, 72–74.

–: U dobri čas. (Urspr. Srpska riječ 1./14.1.1905). In: Spomenica Vasilja Grđića. Izdanje društva Prosvete. Sarajevo 1935, 67–72.

Grgjić-Bjelokosić [Grđić-Bjelokosić], Luka: Volksglaube und Volksbräuche in der Hercegovina. In: WMBH 6 (1899), 609–632.

Grđić-Bjelokosić, Luka: Iz naroda i o narodu. (Zusstllg. seiner zwei gleichnm. Bde. I, II. Mostar 1896/1897 sowie Srpska narodna jela u Hercegovini i u Bosni. Beograd 1908). Beograd 1985 (Biblioteka Baština 17).

Grijak, Zoran: Politička djelatnost vrhbosanskog nadbiskupa Josipa Stadlera. Zagreb 2001 (Biblioteka Hrvatska povjesnica III/14).

Grujić, Radoslav M.: Pravoslavna srpska crkva. (Reprint d. Ausg.: Beograd 1921). Kragujevac 1989.

Gumz, Jonathan E.: The resurrection and collapse of empire in Habsburg Serbia, 1914–1918. Cambridge 2009 (Cambridge military histories).

Haarmann, Harald: Zur Theorie des Sprachkontaktes. In: *Hinrichs*, Uwe/*Büttner*, Uwe (Hg.): Handbuch der Südosteuropa-Linguistik. Wiesbaden 1999 (Slavistische Studienbücher. Neue Folge 10), 117–141.

Habul, Udžejna: Institut razvoda braka u historiji Bosne i Hercegovine. In: Godišnjak Fakulteta političkih nauka 1 (2006), 457–471.

Hadžibegović, Iljas: Foča za vrijeme austrougarske vladavine (1878–1918). In: GDIBiH 31–32 (1982), 101–138.

– /*Imamović*, Mustafa: Bosna i Hercegovina u vrijeme austrougarske vladavine (1878–1918). In: Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do kraja Drugog svjetskog rata. 2. Aufl. Sarajevo 1998, 223–297.

Halpern, Joel Martin: Life course. A Balkan perspective. In: *Kertzer*, David I. (Hg.): Family relations in life course perspective. Greenwich/Connecticut 1986 (Current perspectives on aging and the life cycle 2), 211–235.

Hammel, Eugene A.: Alternativ social structures and ritual relations in the Balkans. New Jersey 1968 (Anthropology of Modern Societies Series).

Hangi, Anton: Die Moslim's in Bosnien-Hercegovina. Ihre Lebensweise, Sitten und Gebräuche. Autorisierte Übersetzung von Hermann Tausk. 2. Aufl. Sarajevo 1907 [1899].

Hannig, Alma: Die Balkanpolitik Österreich-Ungarns vor 1914. In: *Angelow*, Jürgen (Hg.): Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan. Perspektiven der Forschung. Berlin 2011, 35–56.

Haselsteiner, Horst: Die Serben und der Ausgleich. Zur politischen und staatsrechtlichen Stellung der Serben Südungarns in den Jahren 1860–1867. Köln 1976.

Hasluck, Frederick William: Christianity and Islam under the sultans. Vol. 1&2. Ed. by Margret M. Hasluck. Oxford 1929.

Haupt, Heinz-Gerhard/*Langewiesche*, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschafen im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2004.

Hauptmann, Ferdo: Djelokrug austrougarskog Zajedničkog ministarstva financija. In: Glasnik arhiva i društva arhivista BiH 3 (1963), 13–22.

–: Internacija hercegovačkog ustaničkog vojvode Miće Ljubibratića u Grazu (Gracu) god. 1876/77. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 14–15/14 (1978), 363–370.

Herger, Eszter Cs.: Tradition und Modernisiserung in der Geschichte der Zivilehe in Ungarn. In: *Thier*, Andreas/*Pfeifer*, Guido/*Grzimek*, Philipp (Hg.): Kontinuitäten und Zäsuren in der europäischen Rechtsgeschichte. Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker, München 22.–24. Juli 1998. Frankfurt am Main u. a. 1999 (Rechtshistorische Reihe 196), 275–282.

Herkalović, Thomas: Vorgeschichte der Occupation Bosniens und der Herzegovina. Zagreb 1906.

Heuberger, Valeria: Politische Institutionen und Verwaltung in Bosnien und der Hercegovina 1878 bis 1918. In: *Wandruszka*, Adam/*Urbanitsch*, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 7/2: Verfassung und Parlamentarismus. Die regionalen Repräsentativkörperschaften. Wien 2000, 2383–2425.

Hildebrandt, Mathias/*Brocker*, Manfred (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden 2008.

Hildermeier, Manfred/*Kocka*, Jürgen/*Conrad*, Christoph (Hg.): Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen. Frankfurt am Main, New York 2000.

Himstedt-Vaid, Petra: Volksglaube auf dem Balkan. In: *Dies.*/*Hinrichs*, Uwe/*Kahl*, Thede (Hg.): Handbuch Balkan. Wiesbaden 2013 (Slavistische Studienbücher. Neue Folge 23), 691–731.

– /*Hinrichs,* Uwe/*Kahl,* Thede (Hg.): Handbuch Balkan. Wiesbaden 2014 (Slavistische Studienbücher. Neue Folge 23).

Hinz, Uta: Internierung. In: *Hirschfeld*, Gerhard/*Krumeich*, Gerd/*Renz*, Irina (Hg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg. Paderborn u. a. 2009, 582–584.

Hirschfeld, Gerhard/*Krumeich*, Gerd/*Renz*, Irina (Hg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg. Paderborn u. a. 2009.

Hoare, Marko Attila: The history of Bosnia. From the Middle Ages to the present day. London 2007.

Hoerder, Dirk/*Harzig*, Christiane (Hg.): The historical practice of diversity. Transcultural interactions from the early modern Mediterranean to the postcolonial world. New York u. a. 2003.

Hoernes, Moritz: Bosnien und die Hercegovina. Herausgegeben von Friedrich Umlauft. Wien 1889 (Die Länder Oesterreich-Ungarns in Wort und Bild 15).

Holbach, Maude M.: Bosnia and Herzegovina. Some wayside wanderings. London 1910.

Höpken, Wolfgang: Konfession, territoriale Identität und nationales Bewusstsein. Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und Zweitem Weltkrieg (1878–1941). In: *Schmidt-Hartmann*, Eva (Hg.): Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien. Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 31. Oktober bis 3. November 1991. München 1994, 233–253.

– (Hg.): Zwangsmigrationen in Mittel- und Südosteuropa. Leipzig 1996 (Comparativ 6).
Horel, Catherine (Hg.): 1908, l'annexion de la Bosnie-Herzégovine, cent ans après. Bruxelles u.a. 2011.
Hörmann, Kosta: Kumstvo u Muhamedovaca. In: GZMBH 1/1 (1889), 36–38.
Horne, John (Hg.): A companion to World War I. Chichester 2010 (Blackwell companions to history).
Hristov, Petko: The use of holidays for propaganda purposes. The »Serbian« slava and/or the »Bulgarian« săbor. In: Ethnologia Balkanica 6 (2002), 69–80.
Hudal, Alois: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. Graz, Leipzig 1922 (Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen 1).
Huhn, Ulrike: Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960. Wiesbaden 2014.
Hunter, David G.: Sexuality, marriage and the family. In: *Casiday*, Augustine/*Norris*, Harry T. (Hg.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 2: Constantine to c. 600. Cambridge 2007, 585–600.
Ilic, Žarko: Hercegovina u Crkvi. Duvno 1974 (Knjižnica naših ognjišta 7).
Ilić, Snežana: Atanasije Šola. Prilog izučavanju kulturne i političke istorije Srba u Bosni i Hercegovini. Novi Sad 2011.
Imamović, Enver: Prostor Bosne i Hercegovine u prethistoriji i antici. In: Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do kraja Drugog svjetskog rata. 2. Aufl. Sarajevo 1998, 13–41.
Imamović, Mustafa: Pravni položaj i unutrašnjo-politički razvitak Bosne i Hercegovine od 1878. do 1914. Sarajevo 1976.
Ivanišević, Jovan Filip: Srpsko-pravoslavno školstvo u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1910.
Ivić, Danka: Običaji i vjerovanja u vezi sa zdravljem i bolestima stoke u Brotnju. In: Hercegovina 3 (1983), 243–271.
Janković, Milica/*Janković*, Đorđe: Trebinje od 7. do 12. stoleća. In: Tribunia 12 (2009), 35–50.
Jarak, Nikola: Poljoprivredna politika Austro-Ugarske u Bosni i Hercegovini i zemljoradničko zadrugarstvo. Sarajevo 1956 (Građa, knj. 1. Odjeljenje privredno-tehničkih nauka, knj. 1).
Jastrebov, Ivan S.: Podatci za istoriju srpske crkve. Iz putničkog zapisnika. Beograd 1879.
Jeffreys, Elizabeth/*Haldon*, John F./*Cormack*, Robin (Hg.): The Oxford handbook of Byzantine studies. Oxford, New York 2008 (Oxford handbooks).
Jelenić, Julijan: Kultura i bosanski franjevci. Svezak I & II. Fototip izdanja iz 1912 i 1915. Sarajevo 1990 (Biblioteka »Izdanci«).
Jeřábek, Rudolf: Potiorek. General im Schatten von Sarajevo. Graz u.a. 1991.
Jireček, Konstantin: Geschichte der Serben. Bd. I (Bis 1371) & Bd. II, erste Hälfte (1371–1537). Gotha 1911 & 1918.
Joas, Hans/*Wiegandt*, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main 2007.
Juzbašić, Dževad (Hg.): Politika i privreda u Bosni i Hercegovini pod austrougarskom upravom. Sarajevo 2002 (Posebna izdanja, Odjeljenje Društvenih Nauka 66/35).
–: Die österreichisch-ungarische Okkupationsverwaltung in Bosnien-Herzegowina. Einige Aspekte der Beziehungen zwischen den Militär- und Zivilbehörden. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 34 (2005), 81–112.
–: Die Annexion von Bosnien-Herzegowina und die Probleme bei der Erlassung des Landesstatuts. In: Südost-Forschungen 68 (2009), 247–297.
Kahl, Thede/*Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Wien u.a. 2009 (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11).
Kalezić, Dimitrije M.: Krsne slave u Srba. Beograd 1992.

Kalinić, Vojin: Doprinos Nikodima Milaša kulturnom preporodu Srba u Dalmaciji. Beograd, Šibenik 2009.

Kamberović, Husnija: Pismo mostarskog biskupa fra Alojzija Mišića upućeno zemaljskom poglavaru Oskaru Potioreku 1913. godine. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 33 (2004), 211–218.

Kanaet, Tvrtko: Podveležje i Podvelešci. Sarajevo 1955 (Naučno društvo NR Bosne i Hercegovine, Djela, knj. 6, Odjeljenje istorijsko-filoloških nauka 5).

Kanitz, Felix: Die fortschreitende Arnautisirung und Muhamedanisirung Alt-Serbiens. In: Österreichische Monatsschrift für den Orient 3/14 (1888), 37–41.

Kann, Robert A.: Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918. 2 Bde. 2. Aufl. Köln 1964.

Kapidžić, Hamdija: Prilozi za istoriju Bosne i Hercegovine u XIX vijeku. Sarajevo 1956 (Građa 3. Odjeljenje istorisko-filoloških nauka 1).

–: Austro-ugarska politika u Bosni i Hercegoini i jugoslovensko pitanje za vrijeme Prvog svjetskog rata. In: GDIBiH 9 (1957), 7–55.

–: Hercegovački ustanak 1882 godine. Sarajevo 1958.

–: Diskusije o državnopravnom položaju Bosne i Hercegovine za vrijeme austrougarske vladavine. (Pokušaji aneksije). In: Glasnik arhiva i društva arhivskih radnika BiH 4–5 (1964–1965), 133–188.

–: Bosna i Hercegovina pod austrougarskom upravom. Članci i rasprave. Sarajevo 1968.

V. S. K. [Karadžić, Vuk Stefanović]: Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona. (Kästlein für die Sprache, Geschichte, Sitten und Gebräuche der Serben). Wien 1849.

Karadžić, Vuk Stefanović: Srpske narodne pjesme iz Hercegovine (ženske). Beč 1866.

–: Život i običaji naroda srpskoga. Beč 1867.

–: Crna Gora i Boka Kotorska. (Urspr.: teils dt. 1837 u. teils srb. 1849). Beograd 1922.

–: Etnografski spisi/O Crnoj Gori. Beograd 1987 (Dela Vuka Karadžića 2).

Karakašević, Vladimir: Gusle i guslari. Prilog uz kulturno-istorijsku raspravu »Muzička umetnost u Srba«. In: Letopis Matice Srpske 3/195 (1898), 1–38.

Karanović, Milan: Pounje u Bosanskoj Krajini. Naselja i poreklo stanovništva, knj. 20. In: Srpski etnografski zbornik 35 (1925), 277–655; 687–724.

Karić, Enes: The arabic cultural influence on the Balkans. An outline. In: The American Journal of Islamic Social Sciences 1/20 (2003), 107–120.

Kaser, Karl: Orthodoxe Konfession und serbische Nation in Bosnien und der Hercegovina im Übergang von der türkischen zur österreichisch-ungarischen Herrschaft. In: Südostdeutsches Archiv 26/27 (1983/1984), 114–124.

–: Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan. In: Historische Anthropologie 1 (1993), 93–122.

–: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur. Wien 1995.

–: Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900). Wien u. a. 2000.

–: Ahnenkult. In: Enzyklopädie des europäischen Ostens. Klagenfurt 2006.

–: Patriarchy after patriarchy. Gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500–2000. Wien 2008.

–: Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte. Wien 2011 (Zur Kunde Südosteuropas 2,40).

Kattan, Assaad Elias: Trennende Differenz vs. versöhnende Synthese? Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden religiösen Identitätsbestimmung. In: *Kahl*, Thede/*Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Wien u. a. 2009, 51–57.

Kecmanović, Ilija: Jedna epizoda iz borbe Bosne i Hercegovine za crkveno-školsku autonomiju. Memorandum bosanskohercegovačkih Srba ruskom caru. In: Glasnik arhiva i društva arhivskih radnika BiH 4–5 (1964–1965), 369–396.
Kemura, Šejh Sejfudin ef./*Ćorović*, Vladimir: Prilozi za historiju pravoslavne crkve u Bosni i Hercegovini u XVIII i XIX stoljeću. In: GZMBH 24 (1912), 413–441.
Kertzer, David I. (Hg.): Family relations in life course perspective. Greenwich/Connecticut 1986 (Current perspectives on aging and the life cycle 2).
Kirilović, Dimitrije: Srpski narodni Sabori. Spisi bečke Državne arhive. Bd. 2: 1875–1894. Novi Sad 1938.
Kiszling, Rudolf: Die Entwicklung der österreichisch-ungarischen Wehrmacht seit der Annexionskrise 1908. In: Militärwissenschaftliche Mitteilungen 10/65 (1934), 789–802.
Klanjšek, Rudi/*Vazsonyi*, Alexander T./*Trejos-Castillo*, Elizabeth: Religious orientation, low self-control, and deviance: Muslims, Catholics, Eastern Orthodox-, and »Bible Belt« Christians. In: Journal of Adolescence 3/35 (2012), 671–682.
Klarić, Slavica: Srpsko kulturno i prosvjetno društvo ›Prosvjeta‹ (1902–1949). Sumarno-analitički inventar. Sarajevo 2004.
Knoblauch, Hubert: Populäre Religion auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main 2009.
Koetschet, Josef: Aus Bosniens letzter Türkenzeit. Hinterlassene Aufzeichnungen. Wien, Leipzig 1905 (Zur Kunde der Balkanhalbinsel. Reisen und Beobachtungen 2).
–: Osman Pascha. Der letzte grosse Wesier Bosniens und seine Nachfolger. Hinterlassene Aufzeichnungen. Sarajevo 1909 (Zur Kunde der Balkanhalbinsel. Reisen und Beobachtungen 9).
Kohler, J.: Studien über die künstliche Verwandtschaft. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 5 (1884), 415–440.
Kojić, Ljubinka: In memory of the monastery Žitomislić. In: Serbian Studies 1/13 (1999), 185–206.
Kolstø, Pål (Hg.): Myths and boundaries in South-Eastern Europe. London 2005.
Komar, Goran: Savinske čitulje novskih familija. Herceg Novi 2001.
–: Srpska pravoslavna crkva u Herceg-Novome. Herceg Novi 2007.
Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika: Odluka o arheološkom području Rataje u - Ratajama kod Miljevine. In: Službeni Glasnik BiH 33 (2004).
–: Odluka o Carevoj džamiji u Foči. In: Službeni Glasnik BiH 78 (2005).
Kopitar, B.: Kormczaia Kniga. In: Jahrbücher der Literatur 23 (1823), 220–274.
Koran. Preveo Mićo *Ljubibratić* (Hercegovac). Pečatano o trošku Zadužbine Ilije Milosavljevića – Kolarca. Biograd 1895.
Koselleck, Reinhart: ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien. (Urspr. in: Soziale Bewegung und politische Verfassung. Stuttgart 1976): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. 4. Aufl. Frankfurt am Main 2000, 349–375.
–: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. 4. Aufl. Frankfurt am Main 2000.
–: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main 2006.
Kovačević, Dobrosav M.: Hristova Crkva kao carstvo božje na zemlji. Beograd 1899.
Kovačević, Toma: Opis Bosne i Hercegovine. 2. Aufl. Beograd 1879.
Kraljačić, Tomislav: Kalajev režim u Bosni i Hercegovini. 1882–1903. Sarajevo 1987 (Biblioteka ›Kulturno nasljeđe‹).
Kramer, Alan: Combatants and Noncombatants. Atrocities, Massacres, and War Crimes. In: *Horne*, John (Hg.): A companion to World War I. Chichester 2010 (Blackwell companions to history), 188–201.

Krämer, Gudrun: Moving out of place. Minorities in Middle Eastern urban societies, 1800–1914. In: *Sluglett*, Peter (Hg.): The urban social history of the Middle East. 1750–1950. Syracuse, N.Y 2008 (Modern intellectual and political history of the Middle East), 182–223.

Krauss, Friedrich S.: Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen. Wien 1885.

–: Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. In: Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 16 (1886), 102–162.

–: Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven. Vorwiegend nach eigenen Ermittlungen. Münster 1890 (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 2).

–: Haarschurgodschaft bei den Südslaven. In: Internationales Archiv für Ethnographie 7 (1894), 161–198.

–: Slavische Volkforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und Guslarenlieder der Südslaven. Vorwiegend auf Grund eigener Erhebungen. Leipzig 1908.

Kreševljakovic, Hamdija: Stari hercegovački gradovi. In: Naše starine 2 (1954), 9–22.

Kriste, Đuro: Župa Trebinja (Trebimlja). Kraći povijesno-etnografski prikaz. Život, korijeni, običaji. Dubrovnik 1999.

Kudelić, Zlatko: Vjerske konverzije u Bosni i Hercegovini s kraja 19. i početkom 20. stoljeća u svjetlu nepoznatog arhivskog gradiva. In: Croatica Christiana Periodica 68 (2008), 87–111.

Kühn, Norbert: Die Ehetrennung im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus. In: Ostkirchliche Studien 1/26 (1977), 3–27.

Kujović, Mina: Privremeno izmještanje bosanskohercegovačke djece u Slavoniju (1917–1920). Prema građi Arhiva Bosne i Hercegovine. In: Historijska traganja 6 (2010), 35–48.

Kulinović, Mehmed Fejzibeg: Volksaberglauben und Volksheilmittel bei den Muhammedanern Bosniens und der Hercegovina. In: WMBH 7 (1900), 339–366.

Kurćubić-Ružić, Svetlana: Sveti Sava, književnik i književni junak. Zbornik tekstova. Beograd 2010.

Kursar, Vjeran: Non-muslim communal divisions and identities in the early modern Ottoman balkans and the millet system theory. In: *Baramova*, Maria/*Mitev*, Plamen/*Parvev*, Ivan/*Racheva*, Vania (Hg.): Power and influence in South-Eastern Europe. 16th–19th century. Berlin u. a. 2013 (Geschichte: Forschung und Wissenschaft 38), 97–108.

Kurz, Marlene: Christen unter islamischer Herrschaft: Die zimmi-Verwaltung im Osmanischen Reich. In: *Kahl*, Thede/*Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Wien u. a. 2009, 85–96.

Larentzakis, Grigorios: Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. 3. Aufl. Wien 2012 (Orientalia – patristica – oecumenica 4).

Leković, Žarko: Drobnjak od 1850. do 1918. Nikšić 2011 (Posebna izdanja 2).

Leonhard, Jörn/*Hirschhausen*, Ulrike von (Hg.): Comparing empires. Encounters and transfers in the long nineteenth century. Göttingen 2011 (Schriftenreihe der FRIAS School of History 1).

Leuştean, Lucian (Hg.): Orthodox christianity and nationalism in nineteenth-century southeastern Europe. New York 2014.

Levin, Eve: Sex and society in the world of the orthodox Slavs. 900–1700. Ithaca, London 1989.

Lichtblau, Klaus: »Vergemeinschaftung« und »Vergesellschaftung« bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs. In: Zeitschrift für Soziologie 6/29 (2000), 423–443.

Liedhegener, Antonius: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder. In: *Hildebrandt*, Mathias/*Brocker*, Manfred (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden 2008, 179–196.

Lilek, Emilian: Vjerske starine iz Bosne i Hercegovine. In: GZMBH 6 (1894), 141–166, 259–281, 365–388, 631–674.

–: Volksglaube und volksthümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina. In: WMBH 4 (1896), 401–492.
–: Ženidba i udadba u Bosni i Hercegovini. In: GZMBH 10 (1898), 5–92.
–: Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina. In: WMBH 7 (1900), 291–338.
Lockwood, William G.: Bride theft and social maneuverability in Western Bosnia. In: Anthropological Quarterly 3/47 (1974), 253–269.
Lopasic, Alexander: Islamization of the Balkans with special reference to Bosnia. In: Journal of Islamic Studies 2/5 (1994), 163–186.
Lovrenović, Dubravko: Od slavenskog naseljavanja do Bana Kulina (VII–XII st.). In: Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do kraja Drugog svjetskog rata. 2. Aufl. Sarajevo 1998, 43–56.
–: Bosanska kvadratura kruga. Sarajevo, Zagreb 2012.
Lovrenović, Ivan: Unutarnja zemlja. Kratki pregled kulturne povijesti Bosne i Hercegovine. Zagreb 1998.
Lučić, Ivo (Hg.): Ravno, Popovo. Četiri slike iz povijesti kraja. Ravno 1997 (Humski zbornik).
Lučić, Špiro: Ljetopis porodice Lučića i parohije Sutorinske od 1680. do 1930. godine. Priredio doc. dr Duško V. Lučić. Herceg-Novi 2000 (Posebna izdanja).
Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977.
–: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main 2000.
Lutovac, Milisav (Hg.): Cvijićev zbornik. U spomen 100. godišnjice njegovog rođenja. Beograd 1968.
Madžar, Božidar: Suspendovanje srpske crkveno-školske autonomie u Bosni i Hercegovini 1914–1915. godine. In: Veleizdajnički proces u Banjaluci 1915–1916. Zbornik radova s međunarodnog naučnog skupa, održanog 25–27. septembra 1986. g. u Banjaluci. Banjaluka 1987.
–: Prosvjeta. Srpsko prosvjetno i kulturno društvo 1902–1949. Banja Luka, Srpsko Sarajevo 2001 (Akademija Nauka i Umjetnosti Republike Srpske; Monografije 2, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 5).
–: Pokret Srba Bosne i Hercegovine za vjersko-prosvjetnu samoupravu. Sarajevo 1982 (Biblioteka Kulturno nasljeđe).
–: Balkanski ratovi i iznimne mjere u Bosni i Hercegovini 1912–1913. godine. In: GDIBiH 35 (1984), 63–74.
–: Represivne mjere austrougarske uprave protiv ›Prosvjete‹. (Urspr. in: Prosvjeta. Srpsko prosvjetno i kulturno društvo 1902–1949. Banjaluka, Srpsko Sarajevo 2001, 167–190). In: *Ćeklić*, Sava (Hg.): Stotinu godina Društva »Prosvjeta«. 1902–2002. Srpsko Sarajevo 2002, 143–180.
Maksimović, M.: Crkvene borbe i pokreti. In: *Slijepčević*, Pero (Hg.): Napor Bosne i Hercegovine za oslobodjenje i ujedinjenje. Sarajevo 1929, 79–106.
Maksimović, Vojislav: Srpsko prosvjetno i kulturno društvo »Prosvjeta« 1902–2002. In: *Bratić*, Radoslav/*Maksimović*, Vojislav/*Kovačević*, Miloš (Hg.): Srpska proza danas. Sto - godina ›Prosvjete‹ i njenih znamenitih ličnosti. Bileća, Gacko 2003, 185–212.
Malcolm, Noel: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996.
Mandić, Pero: Gusle od 1911 do 1920. In: *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938, 148–156.
Margraf, Erik: Die Hochzeitspredigt der Frühen Neuzeit. München 2007 (Geschichtswissenschaften 16).
Marin, Irina: Contested frontiers in the Balkans. Habsburg and Ottoman rivalries in Eastern Europe. London u. a. 2013.
Masleša, Veselin: Mlada Bosna. Sarajevo 1964 [1940/1941, erste Gesamtausgabe Beograd 1945].
Mastilović, Draga: Hercegovina u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929). Beograd 2009 (Biblioteka Posebna izdanja).

McGuire, Meredith B.: Lived religion. Faith and practice in everyday life. Oxford 2008.
Meyendorff, John: Die Ehe in orthodoxer Sicht. Gersau 1992.
Mićević, Ljubo: Život i običaji Popovaca. Beograd 1952 (Srpski etnografski zbornik. 2. Odeljenje. Život i običaji narodni 65/29).
Mićović, Momčilo S.: Prigradina u vremenu i prostoru. Beograd 2007.
Mihajlović, Christophor: Das Popovopolje in der Hercegovina und die Merkwürdigkeiten von Zavala. Mit einem Anhang von Vid Vuletić-Vukasović. In: WMBH 4/1 (1893), 349–375.
Mihić, Ljubo J.: Ljubinje sa okolinom. Ljubinje 1975.
Mijatović, Stanoje: Sveti Sava u narodnim pričama. Novi Sad 1913 (Knjige za narod 148).
Mikić, Đorđe: Akcije Vase Pelagića i bosanskohercegovačkih izbeglica protiv austrougarske okupacije 1878–1895. In: *Ekmečić*, Milorad (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 3. Beograd 2002, 209–231.
–: Austrougarska ratna politika u Bosni i Hercegovini 1914–1918. Banjaluka 2011.
Milas, Matthäus: Ein alterthümliches Volksgericht für Diebe in einigen Dörfern der Gemeinde Stagno (Dalmatien). In: WMBH 6 (1899), 661 f.
Milaš, Nikodim: Zbornik Pravila svetih Apostola, vasionskih i pomjesnih sabora i svetih otaca, koja su primljena pravoslavnom crkvom. Preveosa greckoga po najnovijem atinskom izdanju. 2. Aufl. Novi Sad 1886.
–: Pravoslavno crkveno pravo. Po općim crkvenopravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama, koje važe u pojedinim samoupravnim crkvama. Zadar 1890.
–: Pravoslavno crkveno pravo. Po općim crkveno-pravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama koje važe u pojednim avtokefalnim crkvama. 2. Aufl. Mostar 1902.
–: Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezial-Gesetzen. Übers. v. Alexander R. von Pessić. 2. Aufl. Mostar 1905.
–: Die unüberwindliche Abneigung als Ehetrennungsgrund nach dem österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche. Wien 1905.
–: Brak između hrišćana i nehrišćana. In: Arhiv za pravne i društvene nauke 4/2 (1907), 284–291.
–: Sv. Vasilije Ostroški. Razjašnjenje jednog pitanja iz svetiteljevog života. Dubrovnik 1913.
–: Dela. Bd. 1&2: Pravila (kanones) pravoslavne crkve s tumačenjima. Beograd 2004 [Novi Sad 1895–1896].
–: Dela. Bd. 7: Autobiografija, studije, članci. Beograd 2005.
Miler, Ernest: Die Hauskommunion der Südslaven. In: Jahrbuch der Internationalen Vereinigung für Vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin 3 (1898), 199–222.
Milićević, Milan Đ.: Život Srba seljaka. In: Glasnik Srpskog Učenog Društva 5/22 (1867a), 79–208.
–: Život Srba seljaka. Druga zbirka. In: Glasnik Srpskog Učenog Društva 37 (1873b), 109–178.
–: Pomenik znamenitih ljudi u srpskog naroda novijega doba. Beograd 1888.
–: Stefan Nemanja i sveti Sava. Beograd 1913.
–: Život Srba seljaka. Beograd 1984 [1894] (Biblioteka Baština 10).
Miller, Aleksei/*Rieber*, Alfred J. (Hg.): Imperial rule. Budapest u. a. 2004.
Milojković-Djurić, Jelena: The eastern question and the voices of reason. Austria-Hungary, Russia, and the Balkan states 1875–1908. New York 2002.
Mirković, Lazar: Pravoslavna liturgika ili nauka o bogosluženju pravoslavne istočne crkve. Prvi, opći deo. Za srpske pravoslavne bogoslovije. Sremski Karlovci 1918.
Mitev, Plamen Dimitrov/*Parvev*, Ivan/*Baramova*, Maria/*Racheva*, Vania (Hg.): Empires and peninsulas. Southeastern Europe between Karlowitz and the Peace of Adrianople, 1699–1829. Münster 2010.

Mitrović, Aleksandar: Krsno ime nije ni patarenskog, ni srpskog, ni pravoslavnog postanka. In: GZMBH 24 (1912), 391–396.

–: Der Schutzpatron (krsno ime) weder patarenischen, noch serbischen, noch orthodoxen Ursprunges. In: WMBH 13 (1916), 99–103.

Mitrović, Andrej: Srbija u Prvom svetskom ratu. 2. Aufl. Beograd 2004 [1984] (Stubovi kulture 6).

Mitrovits [Mitrović], Tschedomilj [Čedomilj]: Nomokanon der slavischen morgenländischen Kirche oder die Kormtschaja Kniga. Wien, Leipzig 1898.

Mitterauer, Michael: Die Familie als historische Sozialform. In: *Mitterauer*, Michael/*Sieder*, Reinhard (Hg.): Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie. 4. Aufl. München 1991, 21–45.

Momirović, Petar: Stari rukopisi i štampane knjige u Čajniču. In: Naše starine 3 (1956), 173–177.

Mosely, Philip E.: The distribution of the zadruga within Southeastern Europe. In: *Byrnes*, Robert Francis (Hg.): Communal families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and essays in his honor. Notre Dame u. a. 1976, 58–69.

Motyl, Alexander J.: Imperial ends. The decay, collapse, and revival of empires. New York 2001.

Müller-Doohm, Stefan/*Neumann-Braun*, Klaus (Hg.): Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie. Oldenburg 1991 (Studien zur Soziologie und Politikwissenschaft).

Münkler, Herfried: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Bonn 2005 (Schriftenreihe BpB 505).

Nakićenović, Savo: Boka. Antropogeografska studija. In: Naselja srpskih zemalja. Rasprave i građa 9 (1913), 189–632.

Naxidou, Eleonora: The transition from ecumenical tradition to a multinational perspective. The historical evolution of the orthodox church in the Ottoman Empire. In: *Mitev*, Plamen Dimitrov/*Parvev*, Ivan/*Baramova*, Maria/*Racheva*, Vania (Hg.): Empires and peninsulas. Southeastern Europe between Karlowitz and the Peace of Adrianople, 1699–1829. Münster 2010, 148–161.

Nedeljković, Dušan: Osnovni metodološki preokret u Cvijićevom naučnom delu. In: *Lutovac*, Milisav (Hg.): Cvijićev zbornik. U spomen 100. godišnjice njegovog rođenja. Beograd 1968, 9–15.

Nedeljković, Mile: Slava u Srba. Beograd 1991.

Németh, Thomas Mark: Josef von Zhishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie. Freistadt 2012 (Kirche und Recht 27).

Nielsen, Jørgen S.: Religion, ethnicity and contested nationhood in the former Ottoman space. Leiden u. a. 2012.

Nikčević, Tomica: Predgovor. In: *Bošić*, Vojislav: Izabrana djela. Knj. 4: Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji. Beograd, Podgorica 1999, 13–26.

Nikić, Andrija: Kulturne prilike u Hercegovini zadnjih desetljeća turske vladavine (1823–1878). In: Kačić. Zbornik Franjevačke Provincije Presvetog Otkupitelja 8 (1976), 1–29.

Nikolić, Jovo: Razvod braka u Pravoslavnoj crkvi. In: Bogoslovska smotra 1–2/49 (1979), 182–186.

Ninčić, Momčilo: La crise bosniaque. 1908–1909. Et les puissances européennes. Paris 1937.

Nodilo, Natko: Stara vjera Srba i Hrvata. (Urspr. JAZU 1885–1890). Beograd 2003.

Norris, Harry T.: Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the Arab world. Columbia/South Carolina 1993.

Novaković, Dragan: Sto dvadeset pet godina sarajevske bogoslovije. In: Pedagogija 2/62 (2007), 262–273.

Novaković, Stojan (Hg.): Zakonik Stefana Dušana cara srpskog. 1349 i 1354. Biograd 1870.

–: Selo. Iz dela ›Narod i zemlja u staroj srpskoj državi‹. In: Glas Srpske Kraljevske Akademije 24 (1891).

–: Krsna imena. Napomene za nova ispitivanja. In: Karadžić. List za srpski narodni život, običaje i predanje 6–7/2 (1900), 103–112.

Novotny, Alexander: Österreich-Ungarn und die Türkei zur Zeit des Berliner Kongresses bis zum Abschluß der Konvention vom 21. April 1879. In: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 10 (1957), 341–356.

Nuić, Viktor: Istina o »hercegovačkom slučaju«. Povijest tragičnih sukoba između biskupa i franjevaca u Bosni i Hercegovini. 2., pregledano i dop. izd. Zagreb 1998 (Biblioteka - Posebna izdanja 4).

Oberdorfer, Bernd: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. Göttingen 2001.

Okey, Robin: Taming Balkan nationalism. The Habsburg »Civilizing Mission« in Bosnia, 1878–1914. Oxford 2007.

–: The Habsburg Monarchy. From enlightenment to eclipse. New York 2001.

Okilj, Milijana: Manastir Zavala. Banja Luka 2010.

–: Rehabilitacija crkve Blagovještenja presvete bogorodice manastira Žitomislići/Restoration of the church of the annunciation of the Zitomislic monastery. In: Baština 1 (2005), 169–194.

Onasch, Konrad/*Schnieper*, Annemarie: Ikonen. Faszination und Wirklichkeit. München 2007.

Ortner, M. Christian: Die Feldzüge gegen Serbien in den Jahren 1914 und 1915. In: *Angelow*, Jürgen (Hg.): Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan. Perspektiven der Forschung. Berlin 2011, 123–142.

Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte der Welt im 19. Jahrhundert. Bonn 2010 (Schriftenreihe BpB 1044).

Palošija, Đurđica: Das Brauchtum der Haarschurpatenschaften bei den Südslaven und seine anderwärtigen Entsprechungen. In: Zeitschrift für Balkanologie 1/11 (1975), 59–65.

Pamučina, Joanikije: Životopis. Serafima Šolaie Ierom.[onah] svetoblagovieštenskog M.[anastira] Žitomislića i Efimera Mostarskoga. In: Srbsko-dalmatinski magazin. Ljubitelj prosvjete i narodnog jezika 28 (1869), 147–170.

–: Sabrana djela. Bileća 2005 (Prosvjetino književno kolo 6, 15).

Panayi, Panikos: Minorities. In: *Winter*, Jay M. (Hg.): The Cambridge History of the First World War. Vol 3: Civil society. Cambridge 2014, 216–241.

Pantelić, Bratislav: Memories of a time forgotten. The myth of the perennial nation. In: Nations and Nationalisms 2/17 (2011), 443–464.

Papac, Mitar: Trebinjska biskupija sredinom XIX. stoljeća po izvješću apoštolskog vizitatora o. Vinka Basila D.I. In: Vrela i prinosi. Zbornik za povijest Isusovačkoga reda u hrvatskim krajevima (Fontes et studia historiae Societatis Iesu in finibus Croatorum) 8 (1938), 83–102.

Papić, Mitar: Istorija srpskih škola u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1978.

–: Školstvo u Bosni i Hercegovini. 1918–1941. Sarajevo 1984 (Biblioteka Kulturno nasljeđe).

Papo, Eliezer/*Makuljević*, Nenad (Hg.): Common culture and particular identities. Christians, Jews and Muslims in the Ottoman Balkans.). Beer-Sheva 2013 (El Prezente. Studies in Sephardic Culture vol. 7; Menorah. Collection of Papers vol. 3.

Pavićević, Branko: Izabrana djela. Podgorica 2007 (Biblioteka Izabrana djela).

Pavlović, Petar D.: Srpski Soko. Srpsko Sarajevo 1999.

Pavlovich, Paul: The history of the Serbian Orthodox Church. Toronto, Ontario 1989.

Pećo, Ljubomir: Das Sippenfest (krsna slava, krsno ime) bei den Serben. Übers. v. Edmund Schneeweis. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 19 (1913), 117–120.

Peez, Carl von: Mostar und sein Culturkreis. Ein Städtebild aus der Hercegovina. Leipzig 1891.

Pejanović, Đorđe: Vasilj Grđić. Život i rad. In: Spomenica Vasilja Grđića. Izdanje društva Prosvete. Sarajevo 1935, 13–28.

Pelagić, Vaso: Istorija bosansko-ercegovačke bune u svezi sa srpsko- i rusko-turskim ratom. Študija za narod i državnike. 2. Aufl. Budimpešta 1880.

–: Umovanje zdravog razuma ili šta veli arhimandrit, profesor i direktor jedne bogoslovije o vjeri i njenim dogmama. Sarajevo 1951 [1879].

Petranović, Bogoljub: Običaji srpskog naroda u Bosni. In: Glasnik Srpskog Učenog Društva 30 (1871), 313–361.

Petrović, Tanja: Zdravica kod balkanskih Slovena. Etnolingvistički pogled. Beograd 2006 (Posebna izdanja/Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut 89).

Pfeilschifter, Georg: Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte. Rede zum Antritte des Prorektorats: Reden gehalten am 3. Mai 1913 bei der öffentlichen Feier der Übergabe des Rektorats der Universität Freiburg i. Breisgau. Freiburg 1913, 27–94.

Philliou, Christine May: Biography of an empire. Governing Ottomans in an age of revolution. Berkeley, Los Angeles, London 2011.

Pilipović, Radovan: O kultu i školskim proslavama Sv. Save. In: Pravoslavlje. Novine Srpske Patriaršije 1101 (2013).

Piljević, Đorđe: Doprinos Pera Slijepčevića u organizovanju dobrovoljaca u prvom svjetskom ratu. In: Glasnik odjeljena društvenih nauka CANU 12 (1998), 49–82.

Pištalo, Borivoje (Hg.): Srbi u Mostaru. Rasprave i ogledi. Beograd 2001 (Biblioteka Baština).

Plaggenborg, Stefan: Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert. Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes. In: Bohemia 44 (2003), 3–28.

Plošnikova, A. A.: Ognjena Marija. In: *Tolstoj*, Svetlana M./*Redenković*, Ljubinko (Hg.): Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik. Beograd 2001, 398.

Pollack, Detlef/*Pickel*, Gerd: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 6/28 (1999), 465–483.

–: Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. Antwort auf die Replik von Wohlrab-Sahr und Krüggeler. In: Zeitschrift für Soziologie 3/29 (2000), 244–248.

Popović, Danica: Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjovekovnoj Srbiji. Beograd 2006 (SANU Balkanološki institut. Posebna izdanja 93).

Popović, Jevsevije: Opća crkvena istorija. Sa crkvenostatističkim dodatkom. Knj. 1–2: (Do 1054) i (Od 1054 do 1912). Sremski Karlovci 1912.

Popović, Marko: Manastir Svetog Petra de Campo kod Trebinja. In: GZMBH 27–28 (1972/1973), 313–346.

Popović, Marko S.: Patnje Srba 1914.–1918. god. Sreza Mostarskog, Konjičkog, Duvanjskog i Ljubuškog, prema izvještajima sveštenika. In: Spomenica Eparhije zahumsko-hercegovačke živim i upokojenim borcima za oslobođenje i ujedinjenje. Niš 1928, 72–90.

Popović, Vasilj: Nacionalna Bosna i Hercegovina i Vasilj Grđić. In: Spomenica Vasilja Grđića. Izdanje društva Prosvete. Sarajevo 1935, 167–189.

Program Srba u Monarhiji i aneksija Bosne-Hercegovine. Napisao Srbin-katolik. Mostar 1908.

Program srpske narodne organizacije. In: Otadžbina 22/1 (9.11.1907), 1.

Puchner, Walter: Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums. Wien u. a. 2009.

Pujić, Savo: Dživarska crkvena opština. Beograd 2010.

Puljić, Ivica: Trebinjsko-mrkanska biskupija u XIX. stoljeću. In: *Babić*, Petar/*Zovkić*, Mato (Hg.): Katolička crkva u Bosni i Hercegovini u XIX i XX stoljeću. Povijesno-teološki simpozij prigodom stogodišnjice ponovne uspostave redovite hijerarhije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1. i 2. srpnja 1982. Sarajevo 1986 (Studia Vrhbosnensis 1), 91–120.

– (Hg.): Tisuću godina trebinjske biskupije. Sarajevo 1988.

– (Hg.): Hutovo. Dobri Do, Glumina, Mramor, Prapratnica, Previš, Tuhinje, Vjetrenik, Zelenikovci. Mostar 1994 (Biblioteka crkve na kamenu 33).
–: Stariji katolički sakralni objekti na području Popova. In: *Lučić*, Ivo (Hg.): Ravno, Popovo. Četiri slike iz povijesti kraja. Ravno 1997 (Humski zbornik), 141–162.
Puljić, Mato: Pučka religioznost na tlu trebinjske biskupije. In: *Puljić*, Ivica (Hg.): Tisuću godina trebinjske biskupije. Sarajevo 1988, 199–207.
Puzović, Predrag: Mitropolit dabrobosanski Petar Zimonjić (1866–1941). In: *Bratić*, Radoslav (Hg.): Srpska proza danas. Bogdan, Stevan i Petar Zimonjić – život i djelo. Bileća u. a. 2000, 221–247.
–: Srpska Pravoslavna Crkva. Prilozi za istoriju. Knj. 2. Beograd 2000.
Radenić, Andrija (Hg.): Dnevnik Benjamina Kalaja 1868–1875. Beograd, Novi Sad 1976.
Radić, Radmila: Život u vremenima. Gavrilo Dožić: 1881–1950. Beograd 2006.
–: Narodna verovanja, religija i spiritizam u srpskom društvu 19. i u prvoj polovini 20. veka. Beograd 2009 (Biblioteka Studije i monografije Instituta za Noviju Istoriju Srbije 51).
–: Srpsko monaštvo u 19. i prvoj deceniji 20. veka. In: Zbornik Matice Srpske za istoriju 85 (2012), 65–88.
Radosavljević, Nedeljko: Pravoslavna crkva u Beogradskom pašaluku. 1766–1831 (uprava Vaseljenske patrijaršije). Beograd 2007 (Posebna Izdanja Istorijskog Instituta 53).
Radulović, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938.
–: Režim fanariota u »turskoj« Hercegovini. In: Istoriski zapisi 1–2/2 (1948), 39–50.
–: Ruski uticaj u Hercegovini u XIX veku. In: Istoriski zapisi 5–6/2 (1948), 269–289.
Raffay, Franz: Die Nichtigkeit der Ehe im Sinne des ungarischen Ehegesetzes. In: Zeitschrift für Internationales Privat- und Öffentliches Recht 13 (1903), 92–152.
Rajić, Don Ivo: Šišano kumstvo. Srpski narodni običaj iz Južne Hercegovine. In: Dubrovnik. Kalendar katolički, pravoslavni, muhamedanski i jevrejski za prostu godinu 1897. Dubrovnik 1896, 126 f.
Rakočević, Novica: Crna Gora i Austro-Ugarska 1903–1914. Titograd 1983 (Iz prošlosti Crne Gore 14).
Ramet, Sabrina P.: Nihil obstat. Religion, politics, and social change in East-Central Europe and Russia. Durham u. a. 1998.
Reinhard, Wolfgang (Hg.): Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang; Ringvorlesung der Universität Augsburg im Jubiläumsjahr 1980. München 1981 (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 20).
–: Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: *Ebd.* 165–189.
Reinkowski, Maurus: Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die - osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert. München 2005 (Südosteuropäische Arbeiten 124).
Renner, Heinrich: Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer. Wanderungen. 2. ergänzte Auflage. Berlin 1897.
Rešidbegović, Amra: Srpska dioničarska štamparija u Sarajevu. Pregled štamparsko-izdavačke produkcije za period 1905–1918. godina. In: Bosniaca 16 (2011), 66–75.
Reynolds, Philip Lyndon: Marriage in the Western church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods. Leiden u.a 1994.
Rheubottom, D. B.: The Saint's feast and Skopska Crna Gora social structure. In: Man. New series 1/11 (1976), 18–34.
Riehl, Claudia Maria: Sprachkontaktforschung. Eine Einführung. 3. Aufl. Tübingen 2014.
Rohdewald, Stefan: Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944. (Habil.-Schr. Uni Passau 2012). Köln u. a. 2014 (Visuelle Geschichtskultur 14).

–: Sava. In: *Bahlcke*, Joachim/*Rohdewald*, Stefan/*Wünsch*, Thomas (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Berlin 2013, 592–598.

Roksandić, Drago/*Janković*, Dragoslav (Hg.): Baltazar Bogišić i njegovo doba u intelektualnohistorijskoj perspektivi. Zbornik radova. Zagreb 2012 (Studijska biblioteka, Povratak izvorima/S novim pristupima 1).

Rośkiewicz, Johann: Studien über Bosnien und die Herzegowina. Leipzig, Wien 1868.

Runciman, Steven: The Great Church in captivity. A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence. Cambridge 1968.

–: The orthodox churches and the secular state. Auckland, Oxford 1971 (The Sir Douglas Robb lectures 1970).

Ruvarac, Dimitrije: Ustav crkvene i školske samouprave srpsko-pravoslavnoga naroda u Bosni i Hercegovini. Sastavljen Dr. Emilom Gavrilom. Zemun 1899.

Ruvarac, Ilarion: O humskim episkopima i hercegovačkim mitropolitima do godine 1766. Mostar 1901.

Ružičić, Nikanor: Tablice raznovrsnih primera srodstva. Beograd 1886.

–: Nomokanon o braku. Ili nova ručna knjiga za svakog u opšte, a narodčito za sveštenike i bogoslove. S dodatkom o srostvu za pravnike. Beograd 1880.

Ruzitschitsch [Ružičić], Nikanor: Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben. (Urspr. srb. in 2 Bdn.: Zagreb 1893/1895). Göttingen 1896.

Savić, Vladan u. a.: Vodič kroz fondove i zbirke arhiva Hercegovine. Mostar 1973 (Izdanje - Arhiva Hercegovine Mostar 1).

Schäfer, Heinrich: Praxis, Theologie, Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main 2004.

Schanes, Daniela: Serbien im Ersten Weltkrieg. Feind- und Kriegsdarstellungen in österreichisch-ungarischen, deutschen und serbischen Selbstzeugnissen. Frankfurt am Main u. a. 2011.

Scharnagl, Anton: Katholisches Eherecht. Mit Berücksichtigung des in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz geltenden staatlichen Eherechts. München 1935.

Schieder, Wolfgang (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986 (Geschichte und Gesellschaft: Sonderheft 11).

–: Religion in der Sozialgeschichte. In: *Ders.*/*Sellin*, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Göttingen 1987, 9–31.

– /*Sellin*, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Bd. 3: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Göttingen 1987.

Schilling, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe. Gütersloh 1981.

–: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. In: *Bahlcke*, Joachim/*Strohmeyer*, Arno (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7), 13–62.

Schlögl, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700–1840. München 1995 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 28).

–: Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850. Frankfurt am Main 2013.

Schmid, Ferdinand: Bosnien und die Herzegovina unter der Verwaltung Österreich-Ungarns. Leipzig 1914.

Schmidt, Manfred G.: Wörterbuch zur Politik. 2. Aufl. Stuttgart 2004.

Schmidt-Hartmann, Eva (Hg.): Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien. Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 31. Oktober bis 3. November 1991. München 1994.

Schmitt, Bernadotte Everly: The annexation of Bosnia 1908–1909. Cambridge 1937.

Schneeweis, Edmund: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje/Klagenfurt 1935.

Schubert, Gabriella: Verbindendes und Trennendes in den Alltagskulturen von Christen und Muslimen in Südosteuropa. In: *Kahl*, Thede/*Lienau*, Cay (Hg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Wien u. a. 2009, 173–189

Schulze Wessel, Martin: Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation. In: *Haupt*, Heinz-Gerhard/*Langewiesche*, Dieter (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschafen im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main u. a. 2004, 135–150.

– (Hg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Stuttgart 2006 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 27).

–: Religion, politics and the limits of imperial integration. In: *Leonhard*, Jörn/*Hirschhausen*, Ulrike von (Hg.): Comparing empires. Encounters and transfers in the long nineteenth century. Göttingen 2011 (Schriftenreihe der FRIAS School of History 1), 337–358.

Schutz, Alfred/*Luckmann*, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. (Urspr.: The Structures of the Life-World. Evanston 1973). Konstanz 2003 (UTB 2412).

Schwab, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bielefeld 1967 (Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozessrecht 45).

Schweiger-Lerchenfeld, Amand Frh. von: Bosnien, das Land und seine Bewohner. Geschichtlich, geographisch, ethnographisch und social-politisch. Wien 1878.

Segesser, Daniel Marc: Kriegsverbrechen auf dem Balkan und in Anatolien in der internationalen juristischen Debatte während der Balkankriege und des Ersten Weltkriegs. In: Angelow, Jürgen (Hg.): Der Erste Weltkrieg auf dem Balkan. Perspektiven der Forschung. Berlin 2011, 193–209.

Seiwert, Hubert: Religion in der Geschichte der Moderne. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1/3 (1995), 91–101.

Serdarević, Jagoda: Risto Ilije Ivanišević (1842.–1913.). Stare srpske porodice u Mostaru. In: Most 130 [nova serija 41]/26 (2000).

Shepard, Jonathan (Hg.): The Cambridge history of the Byzantine Empire c. 500–1492. Cambridge 2008.

Simić, Pribislav: Sveta tajna krštenja i život parohije. In: Teološki pogledi 1–3/14 (1981), 18–34.

Skarić, Vladislav: Versko-prosvetne borbe pravoslavnih Srba. In: *Skarić*, Vladislav/*Nuri-Hadžić*, Osman/*Stojanović*, Nikola (Hg.): Bosna i Hercegovina pod austro-ugarskom upravom. Beograd 1938 (Srpski narod u XIX veku 15), 33–55.

–: Iz prošlosti Bosne i Hercegovine XIX vijeka. In: GIDBiH 1 (1949), 7–41.

–: Izabrana djela. Knj. 2: Prilozi za istoriju Sarajeva. Sarajevo 1985.

– /*Nuri-Hadžić*, Osman/*Stojanović*, Nikola (Hg.): Bosna i Hercegovina pod austro-ugarskom upravom. Beograd 1938 (Srpski narod u XIX veku 15).

Slijepčević, Đoko: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 1: Od pokrštvanja Srba do kraja XVIII veka. Keln, Minhen 1962.

–: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 2: Od početka XIX veka do kraja Drugog svetskog rata. Keln, Minhen 1966.

–: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 3: Za vreme Drugog svetskog rata i posle njega. Keln, Minhen 1986.

Slijepčević, Miloš D.: Samobor. Selo u gornjoj Hercegovini. Sarajevo 1969 (Građa XV, Odjeljenje društvenih nauka 11).

T., M. [Toplica, Milan d. i. *Slijepčević,* Pero]: Austro-Ugarska protiv svojih podanika. (Urspr. Niš 1915). Erneut veröffentlicht in: Vladimir Ćorović: Crna knjiga. Beograd 1989, 183–221.

Slijepčević, Pero (Hg.): Napor Bosne i Hercegovine za oslobodjenje i ujedinjenje. Sarajevo 1929.

–: Izabrana djela. Knj. II: Ogledi o domaćim temama. Izd. Radovan *Vučković*. Sarajevo 1980.

–: Sabrana djela Pera Slijepčevića. Knj. 6: Istorijske i političke teme. Banja Luka, Beograd 2013.

–: Bosna i Hercegovina u svetskom ratu. (Urspr. in: Ders.: Napor Bosne i Hercegovine za oslobodjenje i ujedinjenje. Sarajevo 1929) In: *Ders*.: Sabrana djela Pera Slijepčevića. Knj. 6: Istorijske i političke teme. Banja Luka, Beograd 2013, 385–439.

Sluglett, Peter (Hg.): The urban social history of the Middle East. 1750–1950. Syracuse, N.Y 2008 (Modern intellectual and political history of the Middle East).

Smith, Helmut Walser (Hg.): Protestants, Catholics and Jews in Germany. 1800–1914. Oxford u. a. 2001.

Spomenica Eparhije zahumsko-hercegovačke živim i upokojenim borcima za oslobođenje i ujedinjenje. Niš 1928.

Spomenica Vasilja Grđića. Izdanje društva Prosvete. Sarajevo 1935.

Spomenica povodom osamdesetogodišnjice okupacije Bosne i Hercegovine (1878–1958), pedesetogodišnjice aneksije (1908–1958) i četrdesetogodišnjice oslobođenja i ujedinjenja (1918–1958). Beograd 1959.

Stan, Liviu: Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt. Würzburg 2011 [1939] (Orthodoxie, Orient und Europa 4).

Stefanović Vilovsky, Theodor Ritter von: Die Serben im südlichen Ungarn, in Dalmatien, Bosnien und in der Herzegovina. Wien, Teschen 1884 (Die Völker Oesterreich-Ungarns 11).

Stibbe, Matthew: Krieg und Brutalisierung. Die Internierung von Zivilisten bzw. ›politisch Unzuverlässigen‹ in Österreich-Ungarn während des Ersten Weltkrieges. In: *Eisfeld*, Alfred/*Hausmann*, Guido/*Neutatz*, Dietmar (Hg.): Besetzt, interniert, deportiert. Der Erste Weltkrieg und die deutsche, jüdische, polnische und ukrainische Zivilbevölkerung im östlichen Europa. Essen 2013 (Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa 39), 87–106.

Stojančević, Vladimir: Cvijićeva antropogeografska škola i njen doprinos našoj istoriogafiji i istorijskoj geografiji. In: *Lutovac*, Milisav (Hg.): Cvijićev zbornik. U spomen 100. godišnjice njegovog rođenja. Beograd 1968, 53–56.

Subotić, Jovan: Krst i kruna. Obraz iz prošlosti srbske u IV slike. Novi Sad 1870.

Sundhaussen, Holm: Chancen und Grenzen zivilgesellschaftlichen Wandels. Die Balkanländer 1830–1940 als historisches Labor. In: *Hildermeier*, Manfred/*Kocka*, Jürgen/*Conrad*, Christoph (Hg.): Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen. Frankfurt am Main, New York 2000, 149–177.

–: Dorf, Religion und Nation. Über den Wandel vorgestellter Gemeinschaften im Balkanraum. In: Journal of Modern European History 1/9 (2011), 87–116.

–: Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt. Wien u. a. 2014.

Šarić, Salko: Baba Beširova mahala na Balinovcu u Mostaru. In: Most 198 [109 – nova serija]/31 (2006), 58–63.

Šehić, Nusret: Mjere Kalajevog režima u BiH na suzbijanju autonomnog pokreta Muslimana. In: GDIBiH 20 (1972–1973), 137–181.

–: Autonomni pokret muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1980.

Šehić, Zijad: Prilog prošlosti Hercegovine XIX stoljeća. In: Hercegovina 11/12 (2000), 105–122.

–: Atentat, mobilizacija, rat. In: Prilozi Instituta za istoriju u Sarajevu 34 (2005), 23–38.

Šipovac, Velibor: Hercegovina. Običaji i vjerovanja. Trebinje 2011.

Ševo, Ljiljana: Pravoslavne crkve i manastiri u Bosni i Hercegovini do 1878. godine. Banja Luka 2002 (Biblioteka Baština).

Šola, Atanasije: Ljudi i događaji u prošlosti Gusala. In: *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938, 17–37.

Tamcke, Martin: Das orthodoxe Christentum. 2. Aufl. München 2011.

Terzić, Dimitrije V.: Izvještaj o radu šireg i užeg Eparhijskog Upravnog i Prosvjetnog Savjeta, kao i zajedničkih sjednica šireg Eparhijskog Savjeta sa Eparhijskim Crkvenim Sudom, eparhije zahumsko-hercegovačke od. 13. decembra 1905. do 26. januara 1908. Izd. *EUPS*. Mostar 1908.

Dr. Ludwig *Thallóczy* – Tagebücher. 23.VI.1914–31.XII.1914. Hg. v. Ferdinand *Hauptmann* & Anton *Prasch*. Graz 1981 (Zur Kunde Südosteuropas II/8).

Thier, Andreas/*Pfeifer*, Guido/*Grzimek*, Philipp (Hg.): Kontinuitäten und Zäsuren in der europäischen Rechtsgeschichte. Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker, München 22.–24. Juli 1998. Frankfurt am Main u.a. 1999 (Rechtshistorische Reihe 196).

Thoemmel, Gustav: Geschichtliche, politische und topografisch-statistische Beschreibung des Vilajet Bosnien, das ist das eigentliche Bosnien, nebst türkisch Croatien, der Herzegovina und Rascien. Wien 1867.

Tihić, Smail/*Basler*, Đuro: Crkva Sv. Petra u Zavali. In: Peristil 2 (1957), 109–111.

Timotijević, Miloš: »Zapušten vinograd gospodnji«. Religioznost u čačanskom kraju tokom XX veka (I deo). In: Zbornik radova narodnog muzeja u Čačku 36 (2006), 191–248.

Timotijević, Miroslav: Guslar kao simbolična figura srpskog nacionalnog pevača. In: Zbornik narodnog muzeja 2/17 (2004), 253–285.

Todorova, Maria: Slava und Zadruga. In: Historische Anthropologie 1/1 (1993), 123–129.

Toholj, Dobrivoj: Gusle i crkva. In: *Radulović*, Jovan (Hg.): Pedeset godina srpskog pjevačkog društva Gusle u Mostaru. 1888–1938. Mostar 1938, 139–146.

Tolstoj, Svetlana M.: Vidovdan. Vidovdan. In: *Tolstoj*, Svetlana M./*Redenković*, Ljubinko (Hg.): Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik. Beograd 2001, 78–79.

Tomić, P.M.: Pravoslavlje u Bosni i Hercegovini. München 1954 (Beograd 1898) (Biblioteka svećanik 16).

Tošić, Đuro: Trebinjska oblast u srednjem vijeku. Beograd 1998.

Treadgold, Donald W.: The peasant and religion. In: *Vucinich*, Wayne S. (Hg.): The peasant in nineteenth-century Russia. Stanford 1968, 72–107.

Trešnjić, Josip C.: Sedmine. In: GZMBH 13 (1901), 149 f.

Trifković, Stjepo/*Trifković*, Vladimir: Sarajevska okolina. Sarajevsko polje. Antropogeografska promatranja. Beograd 1908 (Srpski etnografski zbornik. Naselje srpskih zemalja 5).

Trifunović, Nikola M.: Srodnička stepenica u zakonom braku sa teorijskim i praktičnim primerima u tekstu. Za sveštenike i bogoslove. Beograd 1888.

Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag, gehalten auf der IX. Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart am 21. April 1906. In: Historische Zeitschrift 1/97 (1906), 1–66.

Truhelka, Ćiro: Tetoviranje katolika u Bosni i Hercegovini. In: GZMBH 6 (1894), 241–257.

Tunguz-Perović, Danilo: Ličnosti čojstva i junaštva Crne Gore i Hercegovine. Beograd 1931.

Turczynski, Emanuel: Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung. Düsseldorf 1976 (Geschichte und Gesellschaft 11).

–: Orthodoxe und Unierte. In: *Wandruszka*, Adam/*Urbanitsch*, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4: Die Konfessionen. Wien 1985, 399–478.

Ubl, Karl: Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100). Berlin 2008 (Millennium-Studien 20).

Uspomena kako se zavod za svešteničke udovice i siročad u Dalmaciji ustanovio. In: Srbsko-dalmatinski magazin. Ljubitelj prosvjete i narodnog jezika 28 (1869), 5–34.

Vasović, Milorad: Cvijićev rad na antropogeografiji jugoslovenskih i balkanskih zemalja c posebnim osvrtom na njegov opštedruštveni značaj. In: *Lutovac*, Milisav (Hg.): Cvijićev zbornik. U spomen 100. godišnjice njegovog rođenja. Beograd 1968, 17–26.

Veinstein, Gilles: Religious institutions, policies and lives. In: *Faroqhi*, Suraiya/*Fleet*, Kate (Hg.): The Cambridge history of Turkey. Vol. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603. Cambridge 2013, 320–355.

Veleizdajnički proces u Banjaluci 1915–1916. Zbornik radova s međunarodnog naučnog skupa, održanog 25–27. septembra 1986. g. u Banjaluci. Banjaluka 1987.

Velikonja, Mitja: Religious separation and political intolerance in Bosnia-Herzegovina. College Station 2003 (Eastern European studies 20).

Veselinović, Rajko L.: Istorija srpske pravoslavne crkve sa narodnom istorijom. Udžbenik za V razred srpskih pravoslavnih bogoslovija. Knj. II (1766–1945). Beograd 1966.

Vešović, Radoslav: Teokratizam i njegovi odjeci u istoriji Crne Gore. In: *Vulović*, Danilo (Hg.): Cetinje i Crna gora. Beograd 1927 (Naša zemlja 3), 118–142.

Vešović, Radoslav Jagoš: Pleme Vasojevići. U vezi sa istorijom Crne Gore i plemenskim životom susjednih brda. (Postanak i razvitak plemenske zajednice: Prošlost, tradicije i etnička uloga plemena; migracije, plemensko uređenje, život i običaji, psihičke osobine). Podgorica 1998 [1935].

Vidović, Domagoj: Pregled toponimije jugozapadnog dijela Popova. In: Folia onomastica croatica 19 (2010), 283–340.

Vlačić, Ljubomir N.: Iz prošlosti srpske oblasti neretljanske. Mostar 1901.

–: Austrijsko bračno (ženidbeno i udadbeno) pravo. Ručna knjiga za parohijsko sveštenstvo sviju zakonom priznatih religija ili vjerskih zadruga. Spljet 1909.

Vletsis, Athanasios: Taufe. Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität. Versuch einer orthodoxen Interpretation. In: Ökumenische Rundschau 3/53 (2004), 318–336.

Vojović, Mihailo (Hg.): Društvo Svetog Save. Dokumenti 1886–1891. Beograd 1999.

–: Predgovor. In: *Vojović*, Mihailo (Hg.): Društvo Svetog Save. Dokumenti 1886–1891. Beograd 1999, 7–14.

Vrankić, Petar: Religion und Politik in Bosnien und der Herzegowina (1878–1918). Paderborn 1998.

Vrčević, Vuk: Srpske narodne svečanosti. Knj. 2: Pomanje srpske narodne svečanosti uz mimogredne narodne običaje. Sabrao po Boki Kotorskoj, Crnoj Gori i Ercegovini. Pančevo 1888.

–: Narodne pripovijesti i presude. Iz života po Boki Kotorskoj, Hercegovini i Crnojgori. Dubrovnik 1890.

–: Red, običaji i uprave manastira i crkava u Hercegovini. (Urspr. Trebinje 1870). In: Letopis Matice Srpske 269–270 (1910), 1–31, 39–66.

Vryonis, Speros: Religious changes and patterns in the Balkans. 14th–16th centuries. In: *Birnbaum*, Henrik/*Vryonis*, Speros (Hg.): Aspects of the Balkans. Continuity and change. The Hague, Paris 1972 (Slavic printings and reprintings 270), 151–176.

Vucinich, Wayne S. (Hg.): The peasant in nineteenth-century Russia. Stanford 1968.

–: A study in social survival. The katun in Bileća Rudine. Denver/Colorado 1975 (Monograph series in world affairs 13/1).

–: A Zadruga in Bileća Rudine. In: *Byrnes*, Robert Francis (Hg.): Communal families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and essays in his honor. Notre Dame u. a. 1976, 162–186.

–: Memoirs of my childhood in Yugoslavia. Edited by Lary *Wolff*. Palo Alto 2007.

Vučković, Jovan: Sveti Sava, arhiepiskop srpski i prosvjetitelj. Čitanka za srpski narod. Novi Sad 1902.

Vukanović, Milorad: Internacija. In: Tribunia 12 (2009), 289–302.
Vukičević, Milenko M.: Iz starih Srbulja. In: GZMBH 13 (1901), 289–349.
Vuković, Milan T.: Narodni običaji, verovanja i poslovice kod Srba. Beograd 1972.
Vuković, Sava: Mešanje Zemaljske vlade u Sarajevu u unutrašnje poslove Srpske pravoslavne crkve 1879. godine. In: *Ekmečić*, Milorad (Hg.): Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine. Tom 3. Beograd 2002, 195–199.
Vukšić, Tomo: Međusobni odnosi katolika i pravoslavaca u Bosni i Hercegovini (1878–1903). Povijesno-teološki prikaz. (Urspr. ital. 1991). Mostar 1994 (Acta et studia 1).
–: Mješovite ženidbe u katoličanstvu, pravoslavlju i islamu (II). Pravno i pastoralno pitanje u međuvjerskim odnosima. In: Crkva u svijetu 2/42 (2007), 227–242.
Vulović, Danilo (Hg.): Cetinje i Crna gora. Beograd 1927 (Naša zemlja 3).
Wandruszka, Adam/*Urbanitsch*, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4: Die Konfessionen. Wien 1985.
– (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 7/2: Verfassung und Parlamentarismus. Die regionalen Repräsentativkörperschaften. Wien 2000.
Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. (Vortrag 1922). Stuttgart 1995.
–: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Frankfurt am Main 2010 [1922].
Wendel, Hermann: Saint Sava. In: The Slavonic and East European Review 40/14 (1935), 146–153.
Wilke, Annette: Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? In: Zeitschrift für - Religionswissenschaft 1/21 (2013), 29–76.
Wilkinson, John Gardner: Dalmatia and Montenegro. With a journey to Mostar in Herzegovina, and remarks on the slavonic nations. Vol. 2. London 1848.
Wilson, Duncan: The life and times of Vuk Stefanović Karadzić. 1787–1864. Literacy, literature and national independence in Serbia. Oxford 1970.
Winter, Jay M. (Hg.): The Cambridge History of the First World War. Vol 3: Civil society. Cambridge 2014.
Wohlrab-Sahr, Monika/*Krüggeler*, Michael: Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 3/29 (2000), 240–244.
Wunder, Edgar: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie. Stuttgart 2005.
Yosmaoğlu, İpek: Blood ties. Religion, violence, and the politics of nationhood in Ottoman Macedonia, 1878–1908. Ithaca u.a. 2014.
Zachariadou, Elizabeth A.: The Great Church in captivity 1453–1586. In: Angold, Michael (Hg.): The Cambridge history of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity. Cambridge u.a. 2006.
Zankow, Stefan: Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche. Halle (Saale) 1920.
–: Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. Gastvorträge, gehalten an der Berliner Universität. Berlin 1928.
Zečević, Slobodan: Kult mrtvih kod Srba. Beograd 1982 (Biblioteka Susretanja).
–: Srpska etnomitologija. Beograd 2008.
Zelepos, Ioannis: Multi-denominational interaction in the Ottoman Balkans from a legal point of view. The institution of *Kiambin*-marriages. In: *Papo*, Eliezer/*Makuljević*, Nenad (Hg.): Common culture and particular identities. Christians, Jews and Muslims in the - Ottoman Balkans. Beer-Sheva 2013, 43–54.
Zhishman, Joseph: Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien 1864.
Zimmermann, Werner Gabriel: Valtazar Bogišić 1834–1908. Ein Beitrag zur südslavischen Geistes- und Rechtsgeschichte im 19. Jahrhundert. Wiesbaden 1962 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte 22).

Zinser, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin 1988.
Zirojević, Olga: Das Amselfeld im kollektiven Gedächtnis. In: *Bremer*, Thomas (Hg.): Serbiens Weg in den Krieg. Kollektive Erinnerung, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung. Berlin 1998, 45–61.
Zovko, Johann: Ursprungsgeschichten und andere Volksmeinungen. In: WMBH 1 (1893), 426–444.
Zovko, Jozo: Starohrvatska crkva sv. Petra Apostola u Zavali, Popovo Polje, Hercegovina. (Prigodom 60-godišnjice parnice i presude). (Urspr. in: Hrvatska revija 1/1959). In: *Lučić*, Ivo (Hg.): Ravno, Popovo. Četiri slike iz povijesti kraja. Ravno 1997 (Humski zbornik), 89–128.
–: Ubikacija crkve sv. Petra Apostola u Zavali, Popovo Polje, Hercegovina. (Urspr. in: Hrvatska revija 2/1958). In: *Lučić*, Ivo (Hg.): Ravno, Popovo. Četiri slike iz povijesti kraja. Ravno 1997 (Humski zbornik), 83–88.
Živković, Teofan: Srbska narodna crkva. Na kanonično-istoričnom temelju svom, s jėdnim slovom u dodatku. O pobožnosti i narodnosti. Temišvar 1868.
Žužek, Ivan P.: Kormčaja kniga. Studies of the chief code of Russian canon law. Roma 1964 (Orientalia Christiana Analecta 168).

Register

(zentrale Textstellen *kursiv*)

Namensregister

Ortsregister

Sachregister